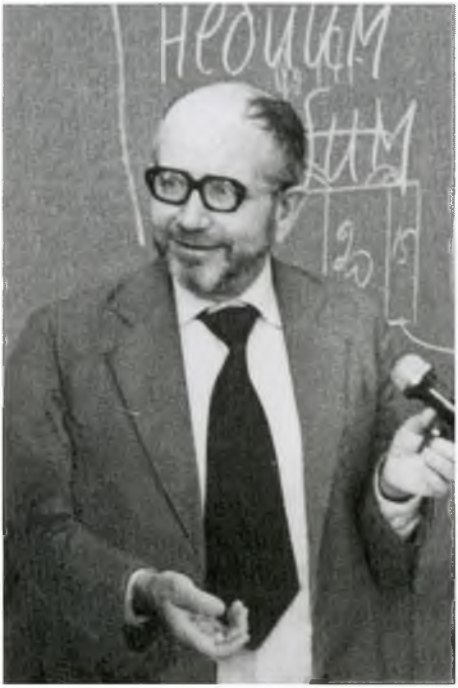
В. В. Бибихин

ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА СЛОВА

В. В. Бибихин



Том 80

В. В. Бибихин

ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА СЛОВА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«НАУКА»
2008

УДК 13;81
ББК 81
Б59

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии
«Слово о сущем»
В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель), К. А. СЕРГЕЕВ,
Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

Текст публикуется в авторской редакции
с сохранением орфографии и пунктуации

Бибихин В. В. Внутренняя форма слова. — СПб.: Наука, 2008 — 420 с. — (Сер. «Слово о сущем»).

ISBN 978-5-02-026316-1

Книга посвящена одному из самых многозначительных и потому многоспорных понятий языкознания и философии языка — «внутренней форме слова». Она базируется на лекциях, прочитанных В. В. Бибихиным в осенний семестр 1989 г. и в весенний семестр 1990 г. на философском факультете МГУ и тесно связана с опубликованной ранее книгой «Слово и событие» (М.: УРСС, 2001). На первом плане опыт замедленного, вдумчивого прочитывания основополагающих текстов, вводящих в средоточие темы: от П. А. Флоренского («Строение слова» и «Антиномии языка») к А. А. Потебне («Мысль и язык»), а затем — к их первоисточнику — В. Гумбольдту («О различии строя человеческих языков»). Книга Г. Г. Шпета «Внутренняя форма слова» — последняя веха на оборвавшемся пути, продумыванием ее завершается и труд автора. Внимательное чтение В. В. Бибихина как нельзя более далеко от привычной каталогизации или критики взглядов и концепций, оно просто умеет входить (и вводить за собой) в замершую на время жизнь мысли, дает ей место, слово и, возможно, будущее.

© В. В. Бибихин, 2008
© О. Е. Лебедева, составление, комментарии, вступительная статья, 2008
© Издательство «Наука», серия «Слово о сущем» (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2008

ISBN 978-5-02-026316-1

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

С весны 1989 по май 2002 В. Бибихин прочитал на философском факультете МГУ восемнадцать курсов. Первым из них был короткий, односеместровый курс «Мир», изданный отдельной книжечкой шесть лет спустя в томском издательстве «Водолей». Тексты всех курсов лекций (и нескольких «семинаров») писались заранее в стиле «говорения» и так прочитывались студентам. По ходу чтения иногда делались рукописные добавления. Когда курс заканчивался, образовывалась папка с машинописью (а с 1996 года — с «распечаткой» на принтере), которая становилась основой будущей книги. Так появились книги «Мир», «Язык философии», «Узнай себя», «Людвиг Витгенштейн: Смена аспекта».

«Быстрое беглое писание — совсем не то, что мое обычное складывание фраз, пишется другой стороной ума [...] Но в „старательном" писании я оправды-

ваюсь, обосновываю, закругляю, чтобы текст, каждая фраза, жил сам. На всякий случай, если никто не будет читать. Здесь — не думаю об этом обеспечении… здесь все ситуативно, и чудо! — здесь всё кажется более свободным», так писал В. Б.[1] о своем нечаянно сложившемся новом, «не-академическом», стиле еще в декабре 1984 года. Бóльшая часть курсов так и осталась в этом стиле живого «говорения» (это слово В. Б., так он нередко называл свою работу в Университете) и будет публиковаться без каких-либо изменений.

Курс (официально — «семинар») «Внутренняя форма слова» полностью публикуется впервые. «Здесь намечается другой, трудный подход к языку, нехоженый современной лингвистикой». Под-ход, не обходной путь. Филолог по образованию, работавший со многими языками, В. Б. знает современную лингвистическую мысль в ее лучших достижениях, но иначе видит (или может быть просто: *видит*) сам ее предмет. Главная тема курса — взаимоотношения слова и мира, слова и мысли. Это поиски «внутренней формы слова» (оборачивающейся «внутренней формой», ведущей к Плотину; ускользающей в античную «форму форм») как самого близкого человеческому существу и самого недоступно-

[1] Здесь и далее В. Б. — Владимир Бибихин.

го для выражения, уловления. Они идут в русле мысли П. А. Флоренского, А. А. Потебни, В. фон Гумбольдта. Г. Г. Шпета; с вчитыванием и вдумыванием в их тексты, которое не похоже на привычный «научный анализ» — умудренно-критический разбор, «объективное» «исследование», во что нередко соскальзывает университетское преподавание — а похоже скорее на честное, доверительное следование тем же мыслительным путем и дальше (это поможет тому мыслителю); с готовностью пройти два поприща вместо одного «в местности мира», которую хотя и нельзя найти на карте, но это единственная местность, где человек призван себя найти, где только и может обитать мысль. Это настойчивые попытки — с метаниями, шатаниями мысли, провалами в темные бездны, упираниями в тупики — «разобраться в клубке мысль-вещь-мир-слово-язык». «Под знаком внутренней формы идут поиски *начала* языка, того что *стоит* за языком, в *основе* языка».

Серьезное вдумывание в основания языка неизбежно разрушает рамки лингвистического, логического, эстетического анализа, выходя к онтологии, к единственно настоящим *вещам*. «Слово не спасти, если оно не то же, что вещь». Когда мысль решается расстаться с привычными схемами (например, слова как обозначения вещи), хочет пробиться сквозь завалы «диалектических глыб» (сущность-явление, форма-содержание, etc), открываются выходы к просто-

му и бездонному, Целому, *миру*. Тогда оказывается, что у человека нет даже *органа* речи, «звук языка, слово прорезалось... в человеке через тело», «вросло в человеческое существо». Слово не обязательно обозначение или именование; раньше, чем стало возможно увидеть в слове *средство* чего бы то ни было, оно — «ответ на захватывающий вызов вещей», отклик человека на то единственное, «в чем человек угадывает себя — на мир». Как *целый* мир невидим и способ его присутствия в нас похож на сон, так и «язык, если попытаться назвать его статус, тоже как бы приснился человеку. Во всяком случае, он укоренен в человеческом существе доходя до его дна».

Языка как звучащей речи могло и не быть. «Вступить в отношение к себе, стать словом мог и опыт тайны мира, опыт тишины, умолкания задумавшегося человеческого существа среди шума мира». Человеческое слово соткано по основе молчания, оно — «только то, которого *могло не быть*, где молчание *прервано*». Язык — самое ранее, исходное участие человека, «как бы *целое* участие его в Целом (в мире)». Поэтому значимость словесных символов не отражение, не обозначение, а *то же самое*, что значимость вещей, мира. Эта ясность требует отказаться от представления внутренней формы слова как некоей законодательной инстанции, заранее обеспеченной смыслом, диктующей его и тем создающей слово. Внутренняя форма слова начинает видеться не как

нечто отдельное, отделимое от слова, как, к примеру, ядро ореха от его скорлупы; сами привычные понимания внутреннего и внешнего опрокидываются, смещаются в новое измерение, близкое «времепространству» Хайдеггера, «переключению зрения» Витгенштейна. Внутренняя форма это то, чем язык должен стать. «...Язык для отвода глаз, от себя к сути, к смыслу, к цели». Внутренняя форма слова — как голубая глубина неба, как вместимость чаши... «Слова сами внутренние формы; *каждое* слово как колодец, из которого чем больше черпаешь, тем чище вода; нельзя исчерпать слово до конца, оно *внутренняя форма* в своей сути; всегда *наша* вина, когда слова мелкие, не их самих...»

В. Б. всегда избегал «инвентаризаторского» отношения к наследию Мысли, и никогда не пытался «обучать», «втолковывать» что-либо студентам или просто слушателям, оснащать их «методом», «понятийным аппаратом» и т. п. Может быть поэтому его книгам тоже не грозит стать культурным инвентарем ни для философов, ни для лингвистов. Читатель их должен помнить, как понимает В. Б. «философию» и «язык философии». Философия не интеллектуальная деятельность, и язык философов не «конструкция», не «информация о вещах», но «подготовка возможности того, чтобы знание о них могло складываться на последних, предельных по обоснованности основаниях».

* * *

Текст публикуется в авторской редакции, с сохранением орфографии и пунктуации. Минимальные редакторские вставки даны в квадратных скобках. Рукописные добавления внесены в основной текст либо даны в примечаниях. Высказывания участников семинара, записанные В.Б., включены в публикацию выборочно и приводятся также в примечаниях. Примечания составителя (кроме чисто формальных библиографических уточнений) обозначены пометкой «Сост.».

Я очень благодарна за помощь в подготовке к изданию «Внутренней формы» А. В. Иванченко и (особенно) А. В. Ахутину, сделавшему много важных исправлений и уточнений, а также О. А. Седаковой за поддержку и добрые советы.

О. Е. Лебедева

ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА СЛОВА[1]

[1] Семинар проходил на философском факультете МГУ. (Сост.)

I (28.9.1989)

В ежегоднике Контекст-1972[2] были помещены заметки богослова, символиста, софиолога Павла Александровича Флоренского (1882—1943, или — 1937) «Строение слова» — часть главы из работы «У водоразделов мысли», которая вчерне, как говорят авторы предисловия, знакомые с архивами Флоренского, была закончена к 1922 г.[3] Работа, продолжают публикаторы, «отмечена усилием восстановить органическое понимание слова» (346). Это значит, что автор ее идет против засилия другого, неорганического понимания слова, встает возможно в одинокую позицию противостояния веяниям эпохи, наплыву механического, технического отношения к

---

[2] М.: Наука, 1973, с. 348—369. Далее ссылки на страницы в тексте в круглых скобках.

[3] См.: *Священник Павел Флоренский*. Соч.: В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999, с. 212—229. (Сост.)

слову. Независимость, противоречие массе, толпе необходимо для мыслителя. И все равно, мало только бросить вызов привычному. Само по себе такое противостояние, однако, бывает двух родов. Противостоять толпе нелегко. Толпа, на самом деле — большинство, часто правы, в их темной мудрости открываются все новые и новые стороны. С другой стороны, достоинство, самостоятельность мысли требует бескомпромиссности. Захватывает борьба сама по себе. В этой борьбе часто остается только решимость отстоять себя, свое уникальное понимание, когда оно становится даже неясно самому мыслителю. В споре перед ним проносится множество чужих пониманий, с которыми он готов согласиться, на которые не находит что возразить. Дело неизбежно доходит до защиты своего беззащитного, неназванного, неименуемого против чужого громкого, настойчивого, определенного. Нельзя сказать, хорошо это или плохо, — такое упорство ради упорства, — скорее всего, оно не хорошо и не плохо, а необходимо. Ясно однако, что на том дело не может остановиться, явно в отстаиваемой позиции должно быть что-то большее, чем упорство и вера в свою индивидуальную правду, упорное стояние на своей стороне. Упорство не должно быть ради упорства. Как и состояние вечной борьбы, модернистского эпатирования недостойно человека, не говоря уж мыслителя. «Мое дело маленькое. Я вам указываю на ваши недо-

статки, разбуживаю вас, будьте рады хотя бы этому и согласитесь с этой моей ролью, овода, беспокоящего вас, сонную буржуазию, — я прав вашей неправотой, мое существование как бунтаря оправдано уже тем, что вам нет никакого оправдания», — это позиция того же паразитирования, «пара — сита», нахлебника, который, видя, как неправедно ест свой хлеб большинство, пристраивается к той же кормушке. Это опасная позиция, которая подстерегает любого обновителя, бунтаря. Он должен научиться жить независимо от борьбы, попытаться найти путь примирения, не успокаиваться на констатации противоречия. Не питаясь протестом, отталкиванием, он должен научиться жить в мире, т. е. найти мир, найти свое место в мире, найти тишину и согласие, в котором способно осуществиться человеческое существо.

Найти себя в мире — это не имеет никакого отношения не только к спешному соглашению с толпой, к трусливому компромиссу и к конформизму, но даже и к усилиям по какому-то «созданию», или «конструированию», или «сотворению» вокруг себя искусственного мира, или даже искусного мира любой степени искусности. Мир есть сам или его нет, он такой, какой он один есть или никакой, он есть без моих усилий его устроить, устроенный мир все равно никогда меня не устроит, меня устроит только такой, который устроил не я, другой мне просто не нужен.

Авторы вступительной заметки от редакции (редакция это по-видимому прежде всего П. В. Палиевский и др.) пишут: «Интересно отношение его ⟨Флоренского⟩[4] к противоречию [...]. Как правило, открыв противоположные начала в предмете, П. А. Флоренский не стремится логически решить их, но, напротив, как бы предоставляет им свободу и доводит до явной несовместимости, рассчитывая, что на дне разрыва само обнаружится нечто их объединяющее [...] Эта идея, видимо, способна в самом деле предоставить некоторые новые возможности для изучения слова и действующих в нем сил; в частности, она, возможно, позволяет несколько шире взглянуть на художественный образ, противоречия которого всегда затрудняли теорию» (346—347). Т. е. это предупреждение: слово, художественный образ, возможно, устроены так, что в них не сходятся и не могут сойтись концы с концами, устроены так, что в них есть зияние. Авторы вступительной заметки цитируют Флоренского из его са́мого известного и большого труда, «Столп и утверждение истины» — диссертация Флоренского, которую он защищал в Московской духовной академии и которая была вскоре, в 1914 году, напечатана в Москве, в типографии А. И. Мамонтова, миллионера и мецената. При-

[4] Здесь и далее в угловых скобках слова В. Б. внутри цитат. (Сост.)

ведем место о противоречии подробнее, чем цитирует П. В. Палиевский.

Сначала замечание о публикации «Столпа и утверждения истины». Под этим заглавием с добавлением в скобках «Письма к другу» вышел текст Флоренского около 160 страниц в сборнике «Вопросы религии»,[5] с продолжением в другом сборнике того же года «Религия и жизнь», с. 36—61. Обе эти части вышли в том же году еще раз двумя отдельными книжечками в Москве, первая, длинная часть в типографии Вильде, вторая, короткая — в печатне А. И. Снегиревой. Потом в 1911 г. в «Богословском вестнике»[6] вышли главы, дополняющие «Столп»: «Дружба. (Из писем к Другу)» и «Приложение: Экскурс о ревности». В томе II того же «Богословского вестника» за тот же 1911 г., № 5, и в №№ 7/8, уже на этот раз за подписью «Священник Павел Флоренский», вышла еще глава: «София. (Из писем к Другу)». В 1913 г. — на обложке стоит 1912 год, отсюда некоторая путаница, — вышла книга объемом более 500 страниц: «О Духовной Истине. Опыт православ-

[5] М., 1908. Вып. 2.

[6] Т I, № 1 и № 3. Ко времени этой публикации П. А. Флоренский еще не был священником, но уже 23 апреля 1911 г. ректор МДА епископ Волоколамский Феодор рукоположил его в сан диакона, на следующий день — в сан священника, а 28 сентября следующего 1912 года он был назначен редактором этого журнала МДА «Богословский вестник» и оставался редактором до 3 мая 1917 года.

ной феодицеи», М., Т-во тип. А.И. Мамонтова (по теперешним понятиям, издательский кооператив), 1913, свящ. Павла Флоренского. Здесь 28 глав. По этому тексту Флоренский 19 мая 1914 г. на Совете Московской Духовной Академии защитил магистерскую диссертацию «О духовной истине. Опыт православной Теодицеи», и для утверждения подобного текста в качестве диссертационного ректор МДА еп. Волоколамский Феодор приложил исключительные усилия, добившись согласия — с трудом — от церковных властей. Об этом со слов еп. Феодора рассказывает Алексей Федорович Лосев в записях,[7] небольшие отрывки из которых появятся возможно в 1990 г. в издательстве «Книга» в сборнике, которому Михаил Леонович Гаспаров, тоже в нем участвующий, предложил дать название «Премьера» (альтернативное возможное название — «Вновь и вновь»). Так или иначе, Флоренский защитился и 27 августа был утвержден в ученой степени магистра богословия в звании экстраординарного профессора Московской Духовной Академии по кафедре истории философии. Наконец, в том же 1914 г. вся работа под названием «Столп и утверждение истины» вышла в полном и теперь уже окончательном виде, 30 глав с примечаниями, громадностью шокировавшими чи-

[7] См.: *Бибихин В. В.* «Лосев. Аверинцев». М., 2004, 2005, с. 68—69. (Сост.)

тателей и рецензентов: 603 страницы текста и затем до 809-й страницы — «Примечания и мелкие заметки» петитом в количестве больше тысячи.

Замечание о противоречии, цитируемое А. Палиевским и др. во вступительной заметке от редакции к вышеупомянутой публикации отрывка «Строение слова», входит в главу VII, которая представляет собой, как выражается Флоренский, «Письмо шестое», под заглавием «Противоречие». Все совпадает воедино в вечности, но и *только* в вечности, ниспадая в твари, т. е. в творении. В образе и подобии, в много-образном, Истина с большой буквы распадается на истины с маленькой буквы. Многое способно как-то вместить в себя единое, но *только* не в одном, среди многого *одно* — оболгание единого, клевета на него. Среди многого нельзя сказать «истина вот это, а не то»: исключение «того» делает истину уже осколком целого. Истина должна быть такая, чтобы включить и «это», и «то». Флоренский делает решительный шаг: «*Истина* есть такое суждение, которое содержит в себе и предел всех отменений его, или, иначе, *истина есть суждение само-противоречивое*» (147[8]). Ясно однако, что неистина ведь тоже может быть суждением само-противоречивым, на то она и неистина, так

---

[8] Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в 12 письмах свящ. *Павла Флоренского*. М.: Путь, 1914 г. Далее в тексте в круглых скобках указаны страницы по этому изданию. (Сост.)

что смелое утверждение Флоренского пока еще пусто, оно пока еще только полемически брошено в тех, кто думает, будто истину можно взять и положить в свой портфель, словно текст. Флоренский, как это свойственно для него, доходит до предела и дерзко заявляет: «Истина есть *антиномия*, и не может не быть таковою» (там же). Антиномией истина призвана раздрать наш рассудок, чтобы он не мог уснуть, чтобы нарушилась гладкость его рассуждений, чтобы не казалось, будто плоскость рассуждений — единственная данность, на которую мы обречены. Оставляя место для того, что выше рассудка, Флоренский настаивает: «Итак, истина есть антиномия» (153).

«Жил в Малой Азии некто с умом трагическим и, кажется, едва ли не из самых чутких к правде меж всех философов древности. И, как говорили, он всю жизнь свою проплакал над трагичностью себя и мира. Этот Гераклит впервые ясно почуял, что существует Бог-Слово, впервые открыл высшую гармонию и сверх-мирное единство бытия [...] И именно этот самый философ, тянувшийся к „бестрепетному сердцу непреложной истины", — как выражался Парменид, — он-то именно и твердил всю жизнь свою о разрозненности, раздробленности и антиномичности нашей земной юдоли (154) [...] Мир трагически прекрасен в своей раздробленности. Его гармония — в его дисгармонии, его единство — в его вражде. Таково парадоксальное учение Гераклита,

впоследствии парадоксально развитое Фридрихом Ницше в теорию „трагического оптимизма" (155) [...] Славные имена *элейцев* должны быть поставлены вслед за Гераклитовым в истории интересующей нас идеи антиномии. По их убеждениям рассудок запутывается в непобедимых противоречиях, раз только хочет окончательно прилепиться к этому, эгоистически-раздробленному миру, — раздробленному во времени и в пространстве [...] Великим, хотя до сих пор с этой стороны непонятым, сторонником антиномичности рассудка был и сам *Платон*. Большинство его диалогов — не иное что, как исполинские, со всею тщательностью развитые и художественно драматизированные антиномии. [...] К числу глубоких и творчески-мощных представителей антиномизма нужно причислить кардинала *Николая Кузанского* с его учением о coincidentia oppositirum, т. е. о совпадении в Боге противоположных определений; это учение нашло своеобразное и многозначительное символическое выражение в его „Приложении математики к богословию", к сожалению не изученном и почти неизвестном среди историков мысли» (156—157).[9]

---

[9] Изучением математики Николая Кузанского заняты у нас сейчас Анатолий Валерианович Ахутин, автор книг «История принципов физического эксперимента. От античности до XVII в.» (М.: Наука, 1976) и «Понятие „природа" в античности и в Новое время („фюсис" и „натура")» (М.: Наука, 1988), и дипломант МГУ Сергей Владимирович Севастьянов.

«Что же касается до прочих имен, как-то: *Гегеля, Фихте, Шеллинга, Ренувье* и др., то едва ли нужно напоминать о них: они достаточно известны» (157). Флоренский не называет в этом перечислении Канта, потому что уже назвал его раньше как того, кто ввел слово «антиномия», а именно в позднем произведении — «Критика чистого разума» (1781). До того «антиномия», говорит Флоренский, была юридическим и богословским термином, после кантовских антиномий чистого разума — философским. «Наконец, имена современных прагматистов тоже могут быть начертаны на золотую доску истории антиномизма» (там же). «Мы *не должны*, не смеем замазывать *противоречие* тестом своих философем! Пусть противоречие остается глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут, и мы не можем *на деле* уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их» (там же). Вот место, процитированное Палиевским и еще раз повторенное им в недавнем докладе о Флоренском на международном симпозиуме в Бергамо, январь 1988. «Если разум познающий раздроблен, если он — не монолитный кусок, если он самому себе противоречит, — мы опять-таки не должны делать вида, что этого нет. Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, вялую попытку напрячься давно пора отразить бодрым признанием противоречивости» (там же).

Мы слышим здесь тон активизма первых десятилетий XX века. Энергичная воля, ненавидя примиренцев, устремляется вперед, набирается решимости для встречи с любыми напряжениями и надрывами; она еще думает, что любой ураган ей по плечу и «противоречия» омолодят существование, не зная еще, что они вырастут до неба и станут губить разум и жизнь. Это наблюдение, впрочем, не относится к делу. Существенно другое замечание, которое мы обязаны сделать, чтобы наше чтение Флоренского не превратилось в безвольное развлечение, без нашего участия.

Прежде надо, однако, дослушать Флоренского до конца.

К приведенному месту — «бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, вялую попытку напрячься давно пора отразить бодрым признанием противоречивости» — есть авторская сноска: У. Джемс. Вселенная с плюралистической точки зрения. Пер. с англ. Б. Осипова и О. Гумера под ред. Г. Г. Шпета, М. 1911. Густав Густавович Шпет — автор книги «Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта)», М., 1927.

Сноска Флоренского продолжается: Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности. СПБ, 1905. — J.-H. Boex-Borel (J.-H. Rosny ainé), — Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'étérogénéite des phénoménes. — Рец. в „Rev. Phil.", 34-me an., 1909, № 12 Dec.

1914 год. Флоренский говорит о прагматизме и плюрализме. Читаем далее. «„Книга Иова" — вся состоит из этого уплотненного переживания противоречия, вся она построена на идее антиномичности» (157). «Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там, в Горнем Иерусалиме нет их» (158). «Трещины во всем! [...] *Там*, на небе — единая Истина; у нас — множество истин, осколков Истины, не конгруэнтных друг с другом [...]» (там же). Заметим это: парадоксальным образом с приближением к тому, в чем нет совершенно никаких противоречий, они обостряются. Раздор, раскол возрастает на пределе до предела, по-видимому до невыносимости, но не раздирает и не раскалывает разум, а — наверное, внезапно, — превращается в мир и согласие. Когда разум бросается в бездну противоречий, то он, казалось бы, должен окончательно разбиться, но не разбивается, а его подхватывают невидимые крылья, и возносят в мир лучезарной красоты.

В благодатном озарении противоречия устраняются, но — не рассудочно, а сверх-рассудочно. Антиномичность не говорит: «Или то, или другое не истинно»; не говорит также: «Ни то, ни другое не истинно». Она говорит лишь: «И то, и другое истинно, но каждое — по-своему; примирение же и единство — выше рассудка» (160).

Значит, надо отказаться от рассудка. «Само-отвержение — это единственное, что приближает нас к бого-

подобию. Но и само-отвержение вообще, и само-отвержение рассудка в частности есть нелепость, бессмыслица для рассудка. А не может быть не-А. „*Невозможно*", но и „*несомненно*"! Из Я любовь делает не-Я, ибо истинная любовь — в отказе от рассудка» (163).

Отказ от рассудка — это принятие головокружительных догматов христианства, как догмат о единосущии и триипостасности Божества: три — но так, что одно, одно — но так, что три. Или догмат о неслиянности (ἀσυγχύτως) и нераздельности (ἀδιαιρέτως) двух естеств, одного божественного, другого человеческого, во Христе. Они не смешиваются, Христос не становится получеловеком, полубогом; он не полубог, как Геракл или Дионис; но так, что разделить в нем Бога и человека — одно в нем божественное, другое человеческое, — тоже нельзя. Рассудок напрасно будет силиться: это для него непостижимо. Истина *выше* рассудка. Следовательно, говорит Флоренский, истинная любовь «в отказе от рассудка».

На этом кончается глава VII, письмо шестое «Столпа и утверждения истины». Настало время, пока не поздно, попробовать высказать сомнение, которое закрадывалось уже давно в нас при чтении Флоренского. Что-то мы здесь не можем принять. Или, наоборот, можем все принять?

Антиномии, о которых говорит Флоренский, — это антиномии *рассудка*. Для высшего, для любви

они примиряются, для высшего они *не* антиномии или не такие неразрешимые антиномии, как для рассудка. Высшее не видит в этих антиномиях антиномии. Видит их *рассудок*. Почему он их видит, почему он их способен видеть? Благодаря какой способности? Ведь не благодаря той способности, какой у него пока еще нет, — божественной; да и будь он в божестве, он бы уже не видел антиномии; он их видит именно потому, что он — рассудок. Следовательно, в рассудке есть способность, позволяющая ему *распознать* трещину, нецелое, раскол, разрыв в мире и в познании. Но он не может распознать противоречие, раскол, разрыв иначе, как если он знает, что такое *нераскол, неразорванность, цельность, единство.* Если бы он не знал, что такое единство, он бы не увидел разницы между единством и расколом, раскол казался бы ему так сказать единственной данностью и значит во всяком случае не расколом. Стало быть в рассудке есть неким образом — причем опережающим образом, как самое раннее, предшествующее всему, — знание, что такое цельность, единство, нераскол, согласие. Это знание согласия, цельности, как мы сказали, принадлежит именно рассудку и ничему другому, потому что именно рассудок, а не высшая способность, распознает противоречие в мире. Флоренский промахивается мимо первого, ближайшего, и сразу делает шаг ввысь, не обратив внимания на место где он стоит. Место, где стоит рассудок, —

это опережающее, раннее знание того, на фоне чего раскол выступает именно как раскол, т. е. как *не* единство. Флоренский этого в разуме не видит. После этого он не увидит важного и в том, чем противоречие преодолевается, — в божественности, в любви. К ним, говорит он, нужно приближаться, расставаясь с рассудком. Это слишком низкое мнение о цельности: оно не только *там* в конце пути, оно и *в начале, здесь, в самом рассудке как начало рассудка*, как то его первое, — упускаемое, — знание цельности, в свете которого он только и может разглядеть раздор. Флоренский спешит. Он не замечает первого, исходного в рассудке. Он так легко готов расстаться с рассудком, потому что не знает с чем расстается. Он расстается как раз с той цельностью, которая ему видится только в конце его порыва, когда она на самом деле была уже и в начале. Выстроенная им история философской мысли как история усмотрения антиномии тоже находится под вопросом. Платон построен на парадоксе и апориях, но вовсе не спешит отказаться от рассудка. Его «Парменид» — это терпеливая работа рассудка, который не спешит к сверхрассудочности, а еще и еще раз возвращается к самому себе по своим же собственным следам, проясняя свое собственное раннее прозрение цельности, которое только и позволяет ему впадать в противоречия. У Аристотеля первые начала подлежат не рассудку, а «чувству», прямому восприятию, но это прямое вос-

приятие никогда не требует отмести в сторону рассудок; он остается той разумной средой, которая должна просветлиться, стать прозрачной для самой себя, чтобы началось прямое ви́дение, которое иначе не состоится. Человек в таинственном созерцании не превращается во вдохновенное животное, не расстается с разумом.

Флоренский слишком спешит расстаться с рассудком. Это непременно сослужит ему плохую службу. Осторожность, здравое сомнение не разрешают нам ринуться за ним к восторженному воспеванию сверхрассудочных экстазов, как бы ни казались они красивы. Трезвость велит не отбрасывать рассудок без крайней надобности. Конечно, то что для распознания раздора *заранее уже обязательно нужно* иметь опыт цельности, пусть незамеченный нами, — об этом нам говорит опять же рассудок. Нам могут сказать что рассудок еще не все, что есть другие правды. Мы не можем с этим спорить. Но мы не можем и спорить с неопровержимой логикой рассудка. Мы потеряем опору, если начнем делать неоправданные скачки. Кто-нибудь опять скажет: медленным шагом вы никуда не придете. Мы ответим: мы возможно вообще никуда не хотим идти. Мы готовы оставаться на месте, лишь бы это место было надежно. Та правда, что для того чтобы хотя бы просто *увидеть* трещину надо уже знать что такое целое, — надежная правда, и мы спокойно и надолго можем

остаться при ней. Она нам только еще начала приоткрываться.

Рассудку знание целого *заранее уже каким-то,* пусть необъяснимым, образом *дано*. Муравей не видит трещину в стволе дерева как трещину, потому что у него нет опережающего опыта целого. Муравей не видит половину погибшего муравья как половину *муравья*, для него это вещь, подлежащая манипулированию как любая другая вещь, потому что у него нет опыта самого себя и себе подобного как целого. В этом смысле говорится, что у муравья нет разума. Разум в первую очередь — это опыт *целого*, на древнем языке философии — опыт непостижимого *единства*, единство источник разума. Человек называется *хомо сапиенс* потому, что он существо способное к разуму, и тем самым прежде всего — прикасающееся к опыту *целого*, к опыту *всего*, к опыту *мира*. Только человек имеет вокруг себя — потому что предполагает своим ранним опытом целого, неуловимым, но неуловимо присутствующим, — целое всего, мир. *Мир* как опережающий опыт *целого* успевает выпасть из поля зрения Флоренского на первом же шагу его порыва к Высшему, Надмирному. Флоренский — и не он один — делает ошибку отказа миру в том, что он уже имеет в своем начале Целое раньше чем поднимется к божественности, к вечности. Это — более или менее постоянная черта всей русской софиологии. Скажем здесь об этом вкратце. У нас другая

цель. Мы читаем отрывок Флоренского «Строение слова», где идет речь о внутренней форме. Публикаторы этой статьи в коротком предисловии упомянули учение Флоренского о противоречии, надеясь, что «эта идея видимо, способна [...] предоставить некоторые новые возможности для изучения слова и действующих в нем сил; в частности, она, возможно, позволяет несколько шире взглянуть на художественный образ, противоречия которого всегда затрудняли теорию» (346—347).[10] Учение Флоренского о противоречии должно таким образом помочь пониманию слова как образа.

Русское слово «образ» — то же, что латинское «форма», как «образовывать» — значит «формировать», и наоборот. Форма — это в строгом смысле «образование» в обоих смыслах, «образованное» и «образующее начало». Во всяком случае «форма» понимается в философии и как «пассивное», и как «активное» — и «принимающее» и «образующее». «Внутренняя» форма — это просто форма со стороны своего источника, откуда исходит формирование, образование. Не обязательно та и другая «формы» (forma formans, forma formata) обозначаются в философии по-разному; т. е. не обязательно, чтобы «активная» форма называлась «внутренней формой»,

---

[10] Контекст-1972...Здесь и далее ссылки на страницы в тексте в круглых скобках. (Сост.)

или «формирующей формой» (forma formans). Нет никакой неряшливости, если это различие оставляется необозначенным, как в «эйдосе» и «идее» у Платона: наоборот есть некоторая напряженная сдержанность в том, чтобы сказать просто «идея», «эйдос», «форма» и оставлять в подразумеваемом то, что где есть что-то образовавшееся, там было и образующее начало.

Флоренский пишет в «Строении слова»: «[...] Чтобы быть от *меня* исходящей, речи необходимо подчиняться малейшим тонкостям *моей* мысли, *моей* личности [...] *Внешняя форма* есть тот неизменный, общеобязательный, твердый состав, которым держится все слово; ее можно уподобить *телу* организма [...] Напротив, *внутреннюю форму* слова естественно сравнить с *душою* этого тела, бессильно замкнутой в самое себя, покуда у нее нет органа проявления, и разливающую вдаль свет сознания, как только такой орган ей дарован» (349). «Я не могу, не разрывая своих связей с народом, к которому принадлежу, а чрез свой народ — с человечеством, не могу изменять устойчивую сторону слова и сделать внешнюю форму его индивидуальной, зависящей от лица и случая употребления. Индивидуальная внешняя форма была бы нелепостью, подрывающей самое строение языка [...] (349) Напротив, *внутренняя* форма должна быть индивидуальною [...] Неиндивидуальная внутренняя форма была бы нелепостью. Если

нельзя говорить языком *своим*, а не народа, то нельзя также говорить от народа, а не от себя: *свое* мы высказываем *общим* языком» (350).

Флоренский продолжает в тех же смелых штрихах: «Процесс речи есть присоединение говорящего к надындивидуальному, соборному единству, взаимопрорастание энергии индивидуального духа и энергии народного, общечеловеческого разума» (350). Можем ли мы читать это безусловно присоединяясь, или некоторое сомнение требует от нас, пока ничего не отвергая и ни с чем не споря, выяснить для себя, обязательно ли только такое понимание и моего и общего в речи? Не заставляем ли мы себя принимать то с чем у нас нет внутреннего согласия? Надо ли безоговорочно пойти за Флоренским и думать что речь — взаимопрорастание энергий, индивидуальной энергии и энергии народного, общечеловеческого разума?

Во всем этом рассуждении Флоренского о теле и душе в слове нигде не ощущается принижение одного за счет другого. Различение в слове тела и души идет от стоицизма, в котором душа понимается тоже телесно.

Мы не должны поддаваться тому что Аристотель назвал «μικρολογία», крохоборством, придирчивостью, как в конце второй главы «Метафизики», где он говорит что в придирчивости, в мелочном учете

всего есть какое-то неблагородство, — одинаково и при составлении торговых сделок, и в рассуждениях, за исключением математики, где μικρολογία, мелочная точность обязательна, потому что там нет *материи*. В математике разговор, собственно, «беспредметен», поэтому кроме этих математических операций ничего нет; но в науке о бытии *предмет* есть, само это бытие, поэтому лучше иметь в виду его, а не придираться к тому, как о нем говорят. В небольшом трактате «О добродетелях и пороках» Аристотель повторяет: придирчивость — спутник неблагородства, невеликодушия (τῇ μικροψυχία) (1251b 14, 24). В Большой этике в одном неблагородном ряду стоят скряги, крохоборы, мелочные, придирчивые.

Можно было бы заметить, что маленькие дети — еще не индивиды. Или что вдохновение большого поэта — это не совсем «присоединение» «индивида» к соборному единству, потому что само соборное единство при этом получает новую жизнь. Здесь не индивид врастает в соборность, а происходит что-то до того, как сформироваться соборности и индивиду, нечто такое, вокруг чего будут потом и соборность, и индивид: явление истины, событие истины в слове, «событие мира». Флоренский вправе сказать, поэт ведь все равно индивид. На это возразить невозможно. Мы не можем требовать от Флоренского, чтобы он думал, что бытие сбывается как слово и само гово-

рит в человеческом существе. С другой стороны мы конечно должны помнить об этом пути: «процесс речи», просто речь происходит не обязательно между индивидом и индивидом внутри коллектива; язык, по-видимому, имеет место раньше этих образований, он их же и образует. Это не возражение Флоренскому. Это просто память о том, что термины, с которыми он имеет дело — индивид, его индивидуальная мысль, противоположное ей соборное единство, — не единственно возможные.

Флоренский продолжает. Он называет внутреннюю форму слова — момент жизни индивидуального духа — *семемой*. С.С. Аверинцев дает к этому месту примечание о том, что в лингвистике «семема» это другое: она — элемент смысла, на которые можно условно, в порядке отвлечения, абстрагирования, разложить слово. Для Флоренского семема — просто смысловое богатство слова.

«Семема слова непрестанно колышется, дышит, переливает всеми цветами [...] не имея никакого самостоятельного значения, уединенно от *этой* моей речи, вот *сейчас* и *здесь*, во всем контексте жизненного опыта [...] (352) [...] более тонкие [...] слои изменятся даже при дословном повторении той же самой речи и даже тем же самым лицом [...] Но именно потому, что семема безусловно непринудительна, вполне неустойчива, *моя*, личное мое проявление, она *не* дана в чувственном восприятии и потому не может

посредством его передаваться. Речь страдает глубочайшей противоречивостью» (353).

Это *антиномия*. Не пришлось далеко ходить: в обычном говорении, на каждом шагу мне кажется, что я вкладываю, что называется, «душу» в то, что говорю, но вкладываю в то, что по определению «душу» не принимает. Я говорю, так сказать, «впустую», потому что телесность слова мою душу отсечет, оставит ее в пустоте, и не по моей оплошности, а с необходимостью, неизбежно: потому что тело — не душа.

Из того, что мы выше читали у Флоренского о противоречии, мы уже знаем, какой путь он укажет: вверх, прочь из плоскости, где мы уперлись в тупик противоречия. «Однако мы не верим в неопределенность ⟨видимо, опечатка в публикации или в рукописи: должно быть «непреодолимость»⟩ этого противоречия: это значит, мы верим в сверхчувственное его преодоление [...] восприятиями иного, чем чувственный, порядка. Мы верим и признаем, что не от разговора мы понимаем друг друга, а силою внутреннего общения, и что слова способствуют обострению сознания, сознанию уже происшедшего духовного обмена, но не сами по себе производят этот обмен. Мы признаем взаимное понимание и тончайших, часто вполне неожиданных отрогов смысла: но это понимание устанавливается на общем фоне уже происходящего духовного соприкосновения» (353—354).

Это удивительное решение. В самом деле, если «не от разговора мы понимаем друг друга», можно ведь молча понимать, тонко чувствуя другого, — зачем же тогда слова? Перед нами вдруг приоткрывается совсем другое понимание языка, чем то, которое мы видели у Флоренского до сих пор. «Духовное соприкосновение» есть без слов и до всяких слов. Да, это так: присутствие человека значимо, значительно само по себе; говорит и молчанием, много и важно, в нем слышится обещание, или обличение, или одобрение, или угроза. Другой человек, молчащий или умолкающий, и наш суд, и наше оправдание; его ненависть нас губит, его признание нас спасает. Мы с самого начала открыты значащему присутствию другого, *захвачены* им, — и всегда, хотим или не хотим, задеваем другого своим присутствием. Это присутствие, на языке философской школы, — не *что*, а *есть*, не quid , a quia, не das, a daß, не τὸ τί, а ὅτι. И не так, что в речи совершается размен этого *есть* на *что* есть. Наше присутствие — это и есть мы; человек есть *чистое присутствие*, не наличие чего-то, а само присутствие как открытость *всему, целому миру*. Наше осуществление — не реализация *какой-то* или нескольких возможностей, а сохранение себя как места мира. Что же тогда слово? Оно не сведéние quia, чистого *есть*, чистого *могу*, к есть *что*, могу *что*. Человеческое существо открыто по своему *существу*. Слово тогда служит не для «выражения» «содержа-

ния», а для хранения; прежде всего слово — среда, в которой только и может существовать человек как такой. Изначальное присутствие есть главное сообщение. Человеческое существо с самого начала, до говорения, *значительно, значимо*, и слово в своей сути — не размен значимости на частные значения, а среда, в котором чистое присутствие может оставаться самим собой. Слово — указатель, стрелка, чье присутствие — то же самое, единственно значимое присутствие человеческого существа; чье значение — в указании на открытие всему миру возможности этого присутствия, всегда рискующее редуцировать его, ограничить, но и единственное способное помешать это сделать.

Такой путь понимания слова открывается в этом месте, где Флоренский вдруг заговаривает о «духовном соприкосновении». Но Флоренский по нему не идет. Он возвращается к описанию слоев семемы слова, это «целый мир смысла, тут свои пропасти и вершины» (356). «Фонема» (Флоренский, снова в разладе с лингвистикой, называет фонемой звучание слова) — собственно тоже «целый оркестр» (360). «Необходимо говорить о фонеме как о сложной системе звуков даже самой по себе, помимо других элементов слова, являющейся целым музыкальным произведением. Независимо от смысла слова, она сама по себе, подобно музыке, настраивает известным образом душу» (360).

Не нужно думать, что Флоренский здесь впадает в излишний эстетизм. Слово в звуке, тоне, ритме, темпе, метре, как образ, как исторически живущее — не постороннее тело, как дорожный знак, а продолжение человеческого тела. Слово ближе нам чем дыхание, чем наше сознание, сознание идет следом за нашим словом; слово, пожалуй, ближе ко мне, чем мое я; я задним числом узнаю себя в своем слове. Это — его звучание.[11] А в истории своего значения слово уходит дальше, чем любая письменная история. Мы ищем камни древних культур и рады, когда отыскали черепок, но каждое из слов, которыми мы говорим, немного измененно звучало раньше, чем

---

[11] Humboldt: Wie der Gedanke das ganze Gemüth ergreift, so besitzt der Laut vorzugsweise eine eindringende, alle Nerve erschütternde Kraft... daß das Ohr...den Eindruck...einer wirklichen Handlung empfängt, und diese Handlung hier aus dem Innern eines lebendigen Geschöpfs, im articulirten Laut eines denkenden, im unarticulirten eines empfindenden, hervorgeht... (W. von Humboldt. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts // W. von Humboldts Gesammelte Schriften. Hrsg. von A. Leitzmann, VII (1907).*

* См. рус. пер. В. А. Звегинцева в издании: *В. фон Гумбольдт.* Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984, с. 75—76: «Как мысль завладевает всей душой, так и звук своей внезапной силой потрясает всего человека. [Эта особенность звука, отличающая его от любых других чувственных восприятий, покоится явно на том], что ухо [(в отличие от других органов чувств) через посредство звучащего голоса] получает впечатление настоящего действия, возникающего в глубине живого существа, причем в членораздельном звуке проявляет себя мыслящая сущность, а в нечленораздельном — чувствующая». (Сост.)

были созданы любые исторические памятники, и продолжает звучать сейчас, в самом этом изменении смысла, в наслоении смысла вбирая такие тайны жизни и смысла, только до ближнего слоя которых доходит самый пристальный научный и психологический разбор. Увидеть слово до дна никогда не удается, оно раньше чем наша способность видеть. История любого слова — как история целой культуры. И если миф смутно колеблется в своем смысле, то слово, сплавленный до одного имени миф — тем более. «Слово есть миф, зерно мифотворчества, развертывающееся во взрослый мифический организм по мере вглядывания в это зерно» (364). Лучше было бы сказать — развертываемый, так велико участие толкователя в этом развертывании и так мало запретов ставит слово разным догадкам. Переходы смысла слова сходят в тайну тела и его сращения с умом головокружительнее, чем догадки психоанализа. Флоренский берет слово «кипеть». Кипить не только кипяток. «Внизу народ на площади кипел» (Пушкин). В сборнике «Пчела» XIV—XV в.: «Кипить ми срьдьце, и лаянья не терпьлю». В «Сказании о Моисее» 1602 г.: «На самой же горе источник кипит кверху», не в смысле горячий, а бьющий, брызжущий кверху. Синайский патерик, XI—XII в.: «Узьрѣ же тъщюю ⟨прежде⟩ ту ⟨бочку⟩ кыпящю вънъ масломь древянымь»; кипеть — течь, вытекать. Нил Сорский, устав: «Кипит из сердца присно сладость». Палея

толковая XV в.: «Ходихом на землю кипящую медом и млеком». Протопоп Аввакум, Книга толкований и нравоучений: «Я отселѣ вижу в вас: гной и червие в душах ваших кипят». Сочинение середины XVIII века «О Астраханском бунте и о выезде с реки Дону бунтовщика и разбойника Стеньки Разина»: «Во градѣ же кипяше брань острѣишая и лютѣишая, биях̃уся бо со обоих странъ крепко и проливашеся чл̃ческая кровь аки река». Из сборника «Памятники дипломатических сношений Московского государства с немецким орденом в Пруссии под 1519 г.»: «А хотя князи Бронзвитцкие валку ⟨польск. *валка* война⟩ и бой учинили, что отовселе к ним збираются воины зане вся Германия бранью кипит». А в другом месте: «Папа уразумѣлъ великого князя силу и правую и вѣрную мысль, коею мыслью кипит христовѣрно, а на невѣрных на татар свирепует».[12] Это в русском: кипеть, вытекать, подскакивать (брызгать) вверх, изобиловать, кипеть страстью. То же слово в санскрите: कुप (*kup*), कुप्यति быть в возбуждении, гневаться, спорить, потрясать, бешенствовать. В латинском то же слово [cupio]: сильно желать, жаждать, стремиться, томиться, томиться любовью. В немецком: hüpfen, скакать, подпрыгивать — т. е. вышло наружу только то значение, которое в русском «на [...]

[12] См.: Словарь русского языка XI—XVII вв. М.: Наука, 1980, т. 7, с. 131—132 (ст. «кипѣти»). (Сост.)

горе источник кипит кверху». Но не только; в другой форме того же слова: hoffen, этимологически — вскакивать, но теперь — надеяться. Промежуточным звеном этого перехода можно считать verhoffen, в южнонемецком это — остолбенеть, оторопеть, а о звере — насторожиться, т. е. вскочив, напряженно застыть, как бы чего-то ожидая (ср. «стойка», «делать стойку»); от «ожидания» в таком смысле — переход к «надеяться». Этого у Флоренского нет. Дуга смысла крутая, неожиданная и открывающая темную бездну: возбуждаться — закипать — вскакивать — брызгать — жаждать — напряженно застывать — ожидать — надеяться. Между «течь» и «возбуждаться», возможно, такой же переход, как в слове «течка». Между «желать» (в лат. cupio) и «надеяться» (в нем. hoffen), по-видимому, такая же связь, как между «ждать» и «жаждать».

Так почти каждое слово, если бы только у каждого слова мы знали историю и родство. Но и когда не знаем, слово манит, уводит за собой, заставляет догадываться. Следовать за кривыми его смысла нам редко хватает смелости; мы отшатываемся, как перед чем-то сырым, первобытным, заветным. Логика переходов смысла всегда неожиданна для наших привычек мысли, но почему-то всегда неотразимо убедительна, — так, что мы никогда не можем по-настоящему назвать древнюю связь понятий «преодоленной на современном уровне познания», «недале-

кой», «наивной». Мощь даже не мифа, а чего-то еще более древнего спрессована в слове.

«Итак, — кончает свой экскурс Флоренский, — если оставить в стороне боковые ветви, то генеалогия семемы *кипяток* такова: скакун, прыгун кипяток получает значение кипуна, т. е. бьющего вверх ключа; затем — всякого изобильного отделения; затем — бурления воды от парообразования; затем — воды горячей, вара; наконец — человека, находящегося в движении и потому внутренне неспокойного, торопящегося, вспыльчивого, горячего: „что за кипяток", „не человек — кипяток"» (368).

Мы взяли немного иные примеры, увидели эту «генеалогию» чуть по-другому; между «скакать, вскакивать» и «надеяться» у нас наметились какие-то еще новые разряды смысла. Но так и должно быть. Флоренский: «Семема ⟨так Флоренский, мы помним, называет «внутреннюю форму»⟩ приобретает чрезвычайную подвижность, и можно быть уверенным, распространение ее пойдет далее и далее, наращивая на изначальной симфонии звуков, на фоническом ядре слова все новые и новые семантические к о н ц е р т ы» (там же). «Говоря слово *кипяток*, мы обращаемся с целым *снопом* понятий и образов; но и разнообразные, они вяжутся в одно целое» (363) «Оставаясь старым, оно ⟨слово⟩ приобретает новую функцию, и нам радостно узнавать в новом старое и в старом открывать новое; на языке дельцов это можно

было бы назвать удовлетворенным чувством экономии» (368—369). Слово экономно как каждый узел живого организма, как старается, подражая экономии живого организма, быть экономным — и очень далеко отстает — конструктор машины.

«Итак, слово и неподвижно, устойчиво и, наоборот, неопределенно, безгранично, зыблемо, хотя, и зыблясь, оно не оттягивает места своего ядра. Невидимые нити могут протягиваться между словами там, где при грубом учете их значений не может быть никакой связи; от слова тянутся нежные, но цепкие щупальцы, схватывающиеся с таковыми же других слов, и тогда реальности, недоступные школьной речи, оказываются захваченными этою крепкою сетью из почти незримых нитей» (369).

Мы дочитали этот отрывок П. А. Флоренского — «Строение слова» — до конца с ощущением, что мы спускаемся по лестнице и ступеньки не хватает. Что-то словно выпало из хода мысли, и непохоже, что будет досказано в продолжении, потому что Флоренский уже перешел к другому. Что мы хотели бы услышать и не слышим?

Отрывок начинался словами: «В употребления слово антиномично сопрягает в себе монументальность и восприимчивость» (348). «Монументальна», т. е. имеет черты «монумента», неизменного памятника, внешняя форма слова. В своей «душе» слово

восприимчиво к «постоянному рождению», к «самой жизни духа», вбирает ее в себя. Не до беспредельной свободы. «Семема» «кипения» скована дугой смысла, из которой не выйдешь. Сама по себе *убедительная мощь* перехода «кипеть—скакать—возбуждаться—жаждать», энергия этого смыслового жеста не позволяет смыслу размываться, хранит слово, как гениальное произведение неведомо как хранит себя, заставляет себя воспроизводить и именно в прежнем виде, без добавлений, сокращений и изменений. Серые, рыхлые тексты можно дописывать, сокращать, потом выбрасывать, они не долгожители. Гениальные — нельзя. Мощью, именно непостижимой сырой бездонностью, зарытого в нем хода смысла слово сковано в цельность так, что его трудно расшатать; расшатываемые придуманные слова — однодневки, они давно забыты; язык состоит из слов — шедевров. Вот это слово: слово. Слыть, слух, слава — этот узел смысла завязан так крепко, что он хранит сам себя.

Не обязательно каждый должен *видеть*, в чем достоинство слова, как не обязательно, чтобы люди, которые говорят «Данте», «Шекспир», «Толстой», их сами читали; но их слава держится тем, что при проверке оказывается, что все так. Когда бы, в какое бы слово ни заглядывал эксперт — филолог, поэт, писатель — он поражается бездне богатства; как никто из присматривавшихся к Данте не усомнился в нем, так и никто из вглядывавшихся в слово.

Можно назвать это богатство слова «внутренней формой». Но какое отношение она имеет ко мне, как говорит Флоренский, к «именно *моей* духовной потребности, и притом не вообще моей, а в этот, единственный в мировой истории раз» (348). При чем тут я? Я, пожалуй, прямо наоборот тому, что говорит Флоренский, *внешнюю форму* слова могу изменить, пропеть, прошептать, продекламировать, проглотить, но с узлом внутренней формы поделать ничего не могу, даже *понять* его не могу, он только угадывается как туманная громада, а устроен не так, как мой привычный слабый образ мысли. [...]

II (5.10.1989)

Отрывок Флоренского, который мы читали прошлый раз, под заглавием «Строение слова», начинался словами: «В употреблении слово антиномично сопрягает в себе монументальность и восприимчивость» (343). Монументальная, т. е. имеет черты «монумента», устойчивого памятника, внешняя форма слова. В своей «душе», т. е. в своем значении, или, как говорит Флоренский, в своей «семеме»... — не нужно привыкать к такому словоупотреблению, чтобы лингвисты не стали над нами смеяться, ведь еще потребуется долгое время, когда они поймут, что смеяться нужно и *можно* над ними, как мы смеемся над древними этимологиями, как carpa — carpa: вообще самоуверенность ученого, располагающего разработанным методом и отточенным инструментарием, находится в дополнительном отношении к тому насмешливому пренебрежению, с каким на *этого* оснащенного манипулятора терминами будет

смотреть другой, в будущем. Сомнение мысли, которое кажется потерянностью, — наоборот, находится в дополнительном отношении к тому признанию, с каким сомнения и искания *именно как сомнения и искания* будут приняты другой мыслью, которая благодарна всякому, кто помогал ей проторить дорогу в нехоженом, необжитом хаосе. — Но почему Флоренский взял такое слово, «семема»? Не потому ли, что Флоренский не хочет быть чистым мыслителем, он еще и то, что называлось в древности *полимат*, он говорит на языках наук, многих, по его размаху — всех наук, переходит, так сказать, на язык наук, дает слово научному дискурсу. При этом он хочет быть и философом, даже прежде всего философом.

Такое полиглотство — способность говорить на разных языках разных наук — для философа, надо сказать, не только не обязательно, но и заставляет опасаться, что ведет к неизбежному *стиранию* разницы между уровнями слова, а эти уровни различаются не количественно: в философской мысли слово не инструмент мысли, мысль прислушивается к слову, и философия — по одному из последних определений — это анализ языка. В науке — слово концепция, инструмент или проект инструмента. Это не значит, что мысли нет дела до техники; Сократ имел дело с людьми ремесла, художества, искусства, политики и собственно только с ними большей частью, но как раз Сократ вставал в удивленном недоумении

перед всякой техникой как таковой, ему сразу не хватало в ее дискурсе главного, знания себя, постоянного вопроса, «а что я, собственно, говорю, когда говорю то, что говорю; а что я, собственно, делаю, когда делаю то, что делаю». Слепота технического занятия, манипулирования по условным правилам неведомо чем неведомо с чем, отталкивала его, поэтому инструментарием науки он пользоваться не мог, хотя мог *бы*. Флоренский легко мог пользоваться инструментарием всяческих наук от математики до техники иконописи и пользовался им, сохраняя иронию Сократа по отношению к наукам, отсюда неизбежная небрежность к тому же самому научному инструментарию, как применение термина «семема» не к элементам смысла, а к «внутренней форме» и т. д. Можно бояться, что наука страдала от такого обращения, наука оправдывает себя только тогда, когда в строгости своего недумания доходит до абсурда, до предела, оттачивая до последней подробности свои инструменты. И с другой стороны: мысль не страдает ли поневоле от вторжения научного дискурса, все равно, строгого или иронически смещенного, не смазывается ли граница между условленным и без-условным? — Это было замечание о слове «семема», — в своей «семеме», в своей душе слово восприимчиво к «постоянному рождению», к «самой жизни духа», вбирает ее в себя.

Но постойте. Ведь «семема», внутренняя форма слова, в которой я якобы волен жить в неповторимый

момент моего бытия, здесь и теперь, жизнью духа, потому что внутренняя свобода «души» слова мне это позволяет, — на самом деле скована обручами смысла, да еще какого, прадревнего, имеющего надо мной, над моей мыслью и душой, власть тысячелетнего авторитета, власть приоткрывающейся в слове бездонной мудрости, власть мифа: «Слово есть миф, зерно мифотворчества, развертывающееся во взрослый мифический организм по мере вглядывания в это зерно» (364).

Корень «кип», «куп» в «кипеть», cupio «желать», कुप्यति «возбуждаться, гневаться, сердиться», в ver-hoffen «настораживаться», в hoffen «надеяться» — эти значения одного и того же слова, разошедшиеся в немыслимо давнее время, когда это слово разошлось по разным языкам, похожи на пунктир, по которому восстанавливается миф о некоем существе, которое угадывает себя, строя этот миф: существо, *вскочившее* — «кипеть вскакивать» — поднявшееся одно среди всех живых существ с четырех опор на ноги, которое в отличие опять же от всех других живых существ, живущих в ритме природы, *всегда возбуждено* — «кипеть возбуждаться», — устремлено в желании — «cupio жажду», — полно потому ожидания, жаждет-ожидает — насторожено в этом ожидании, как настороженно замирает иногда зверь, так это существо насторожено и ожидает всегда, и это ожидание становится как бы его второй природой,

надеждой. Это миф о самом странном существе в природе, о человеке, сказанный с убедительной и какой-то сырой подавляющей мощью. Энергия этого смыслового жеста — «кипеть—скакать—вскакивать—возбуждаться—жаждать—надеяться», всё заложенное с экономией, доступной только природе, в прадревнее время в корень из двух согласных и одного гласного, только, — энергия этого смыслового жеста, скорее всего, и хранит слово тысячелетиями, *не* звуковая форма — смысл, а наоборот — смысл хранит звуковую форму, наоборот, чем у Флоренского. Так гениальное произведение хранит себя, заставляет себя воспроизводить в своей *букве*, без добавлений, сокращений и изменений, при том что беспомощные, рыхлые тексты можно дописывать, сокращать, выбрасывать. Не обязательно каждый всегда должен видеть достоинство слова, как не обязательно, чтобы люди, произносящие или понимающие имена *Данте*, *Шекспир*, *Толстой*, их сами читали. Чтобы их слава держалась, достаточно того чтобы каждый раз заново при желании убедиться, проверить оказывалось, что величие обоснованно, всё так. Точно так же когда бы, в какое бы слово ни заглядывал тот, чье дело слово, — филолог, поэт, писатель, — он заново, как поколения до него, поражается бездне богатства. Как никто из присматривавшихся к Данте не усомнился в нем, так и никто из вглядывавшихся в слово.

Ускользающей бездонностью хода смысла слово сковано в цельность так, что попытка его расширить, обновить, омолодить *всегда* обнаруживает в нем богатство, которое давно и намного опередило все усилия его широкого понимания: оно всегда смелее, его размах всегда больше, так что поздний ум всегда видит в слове пунктир, уводящий в такую даль, куда одному не дойти.

Какое отношение всё это имеет к — говорит Флоренский — «именно *моей* духовной потребности, и притом не вообще моей, а в этот, единственный в мировой истории раз» (348). Или моя сейчасная потребность всегда и есть это — скорее, вернее, безвозвратнее утонуть в не моем, в общем, в прадревнем? Флоренский так однако не говорит! Еще бы: ведь узел смысла, приоткрывающийся в слове, — не только не мой, моей мысли, но и вообще не дело человеческого сознания, он не человеку даже, а человечеству *приснился*, он мне темен, загадочен, как сон, он томит и манит и грозит, как сон. У внутренней формы слова статус даже и не мифа, а вернее сна, — миф это уже какое-то усмирение, одомашнивание, смягчение, освоение сна. Чтобы ходить лабиринтами смысла слова, я должен перестать быть *я*,[13] научиться быть

[13] Всё тонет в этой громаде, всё захватывает, по-честному, человека, если он не становится «индивидом», не переключается на зоологию, не становится разумным хищником (разумным эгоистом).

чем-то другим, с угрозой потерять себя. Сон мне нужен, и все-таки я стараюсь не спать и по крайней мере надеюсь, что не сплю. То есть на самом деле я конечно не могу быть уверен, что я не сплю, но *я* ведь все-таки как не в сне, так и не в уверенности что я не сплю, и не в сомнении сплю я или не сплю, и *я* не в том декартовском соображении, что если я сомневаюсь, то по крайней мере это мое сомнение несомненно: настоящий *я* ведь не тот который тонет, и не тот который в глубоком сне наяву самодовольно уверен, что он владеет собой и владеет ситуацией, и *я* не тот, кто сомневается во всем, и не тот хитрый диалектик, который из своего сомнения во всем умозаключает к своему все-таки существованию, cogito ergo sum, а *я* — то неопределимое присутствие, Da-sein, которое несет на себе, *выносит* и свой сон, и свой обман, и свое сомнение, и свой самообман, дает всему этому раздирающему, растаскивающему раздирать и растаскивать и разодранное, растасканное все равно остается одним целым присутствием всего этого. Заштопанный чулок лучше разодранного, но с сознанием, сказал Гегель, дело обстоит наоборот.

Присутствие — *место* схватки, надрыва, потерянной полноты, неуловимого богатства, крайней нищеты. Я, человеческое существо на своем последнем дне — это чистое присутствие, оно же — бытие, оно же мысль. Т. е. моя мысль все-таки не «внутренняя форма». Флоренский не говорит это таким же об-

разом, он говорит о «жизни духа». Но само дело говорит за себя. Моя мысль все-таки — то, что угадывает, предчувствует, узнаёт, понимает вещи, удивляется им, отталкивается от них, бережет их, — одним словом, мысль это *понимание*, допускающим образом принимает. Внутренней формой разве мысль все принимает? Никакой не внутренней формой: она *принимает* просто, своей открытостью, своей *пустотой* — пустотой в смысле отсутствия готового содержания, а не в смысле готовности и способности *впускать* мир. Мысль *понимает* просто: отдает свое присутствие присутствию этих вот вещей, — истории, вещей, мира, слова, и *захвачена* этими вещами, потому что любая из этих вещей всегда заведомо больше меня, они меня наполняют, когда я им предан, и при всей моей захваченности ими я именно *своей* захваченностью — *вмещаю* их, они захватывают меня и в этой мере я *допускаю* им быть. И больше того: я *нахожу себя* в этом вмещении мира. Но разве это мое принимающее-допускающее-вмещающее понимание — «внутренняя форма»? Или надо «внутреннюю форму» все-таки понимать не так, как мы до сих пор ее понимали, — как спрессованный в слове до туманного пунктира миф? Может быть, внутренняя форма — это в последнем понимании и таком, которое не подается у нас под ногами, а на какое можно опереться, это та «форма», о которой два с половиной тысячелетия говорит философия, платоновская, ари-

стотелевская «форма», за которой стоит «форма форм»?

У меня тут, однако, опасение, что мы в свою очередь слишком спешим, скользя по верхам. Что мы, может быть, еще не дослушали как следует Флоренского. Или уже достаточно, все с ним ясно? А что, собственно, ясно? Что мы уже сейчас можем о нем сказать? Или пока еще ничего не можем?

В 1986 г. венгерский журнал Studia slavica hungarica (т. 32, № 1—4) напечатал статью Флоренского, вернее, возможно, несколько разработок-исследований Флоренского по лингвистике и философии языка, которые он предполагал включить в большой труд «У водоразделов мысли». Комментарий к тексту был сделан Натальей Константиновной Бонецкой, которая была одним из организаторов конференции на тему символологии Флоренского, которая прошла 2 и 3 октября в ИМЛИ. Текст весь носит название «Антиномия языка»; он перепечатан в № 6 «Вопросов языкознания» за прошлый год, с. 88—125,[14] с большой вступительной статьей Вяч. Вс. Иванова «О лингвистических исследованиях П. А. Флоренского».

---

[14] Далее ссылки на это издание в тексте в круглых скобках. (Поскольку это издание сейчас малодоступно, и еще потому, что некоторые цитаты оставлены без ссылок на страницу, в квадратных скобках даны номера страниц современного издания: *Священник Павел Флоренский*. Соч.: В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999. — Сост.

В самом начале статьи Флоренского читаем: «Словесная природа, как науки, так и философии — это их о б щ е е, родовая стихия их жизни. Но они противоположны и противоречивы в своих устремлениях. Несокрушимым металлом хотела бы отвердеть наука; огненным вихрем, ветром вьющимся, коловращением, упругим как гиростаты, — явит свою определенность философия» (88) [142]. Т. е. наука сразу нацелена с самого начала на прочную неподвижность того, с чем она имеет дело, она иногда насильственно — например, когда усредняет, обобщает, схематизирует — *останавливает* становление, фиксирует текучесть. Философия, наоборот, по Флоренскому, дает текучему течь, огню духа гореть, вихрю крутиться в дерзновенной надежде на то, что само это взогнанное до крайности движение мысли станет себе опорой точно так же, как гиростат из-за огромной скорости вращения приобретаст устойчивость оси, и когда держишь в руке механизм, делающий большие обороты, например электрический рубанок, при повороте его в режиме работы чувствуешь большое сопротивление; при неработающем механизме им легко двигать в любую сторону. Т. е. сама накопляемая и умножаемая работа мысли, пусть не имеющей фиксированных точек опоры, но очень подвижной в себе, в награду за эту внутреннюю энергию обретает устойчивость.

«Охранительная и старческая, в существе своем, наука соперничает с юной и безоглядно зиждущей силой философии. Наука приспособляет к себе, философия — приспособляется. Та субъективна, эта объективна. Ту, вопреки заверениям ее адвокатов, занимают лишь ею построенные схемы и фикции; эта, как росток, тянется к свету и воздуху Божиего мира. Та — искусственна и в искусности своих имитаций жизни, в своих фарфоровых цветах, железных венках, цементных скалах ⟨домах?⟩, анилиновых красках и государственных конституциях, в условной, но выгодной, посадке всей мысли видит обетованную землю своих странствований; эта, напротив, об одном старается: о чистом оке, мир созерцающем» (там же).

Два полюса. Их Флоренский называет наукой и философией. Он тут же поправляется: нет, хотя эти два полюса существуют, они существуют как *направленности*, как бы сами по себе, как ориентиры, тяготения, настоящие наука и философия не распределяются по этим полюсам, тяготение к соответствующему полюсу — только их *стиль*, их, так сказать, упаковка, суть оказывается не полюсом в чистом виде, а опять полярной, как если расколоть магнит, то не получим отдельно северного и отдельно южного куска, а два магнита с парой полюсов в каждом. «Наука, жесткая и непреклонная по замыслу своему, на деле, в историческом своем раскрытии, имеет теку-

честь и мягкость. Философия же, подвижно-стремительная и гибкая, — такою хочет быть, — не чужда жесткой и догматической хватки» (89) [143].

Вещи, таким образом, ускользнули от схемы «кристалл-огненный вихрь», и в «груди ученого все-таки бьется живое сердце», и, с другой стороны, философия ощетинивается догматом. Как вы думаете, что в таком случае делать? Отбросить схему, раз она только очень условно, приблизительно описывает вещи? Или начать пристальнее вглядываться в вещи, не выявим ли другую, более отвечающую им схему? Или если вещи ускользают — на то они и вещи, сгусток, клубок сложностей, — надо продолжать оттачивать схему, как математик оттачивает свой аппарат, не заботясь о том, как и кто и к чему его приложит? Или сделать что-нибудь еще? К чему бы вас тут толкнул ваш темперамент ищущих, исследователей?

Флоренский делает на самом деле очень сложный скачок, двойное или даже тройное сальто, так что за ним трудно уследить. Первый его момент такой: вглядеться в чистую схему, углубиться подобно математику в формулу. Он пишет: «Философия и наука глубоко различны по направлению своей в о л и, но в своих осуществлениях они разнятся лишь мерою явленности каждого из обоих направлений ⟨т. е. заметим в скобках, стало быть «направление воли» науки

и философии в них самих прямо не усматривается, оно реконструируется Флоренским, конструируется им⟩. Как же вникнуть в самые уклоны той и другой? Чтобы понять уклоны их, надлежит рассмотреть не исторические наличности их, а п р е д е л ы того и другого устремлений» (там же).

На этом можно было бы остановиться. «Не исторические наличности, а пределы» — как бы чистые *идеи* полюсов, как они предстали Флоренскому, должны быть рассмотрены в самих себе, и их как содержания своего сознания надо *разобрать*, разглядеть за ними их последнюю суть, их существо, вплоть до неизбежного на этом пути вопроса о том, как и почему эти полюса присутствуют в сознании, где то их единое, чего они полюса. Это путь феноменологии, как она работает в нашем веке у Гуссерля и Хайдеггера.

Кульбит Флоренского однако не окончен, он несколько тревожащим нас образом *проскакивает мимо* этого феноменологического пути, разбора содержания своего сознания, он проецирует полюса, кристалл и огненный вихрь, на общую почву научной и философской мысли — на язык: «Их ⟨полюсов⟩ расхождение есть противоречивость тенденции самого языка; наблюдая язык, как таковой, даже в его простейших случаях, мы можем усмотреть ту же антиномию, — или, точнее, то же гнездо антиномий, содержащихся в основном противоречи-

вом сопряжении в языке, — антиномию *вещности* его и *деятельности*, ἔργον и ἐνέργεια. Вдумываться в эту пару — значит идти к углублению сказанного нами о противоречивости науки и философии» (89) [144].

Здесь даже не одно, а два движения мысли. Первое — проекция того, что Флоренский только что назвал «не историческими наличностями, а *пределами*», т. е. идеями, идеальными типами, на язык; второе — язык взят не как «черный ящик», нетронутая вещь, которую еще нужно разобрать, а в свете *философии языка Гумбольдта*, потому что это именно Гумбольдту и никому другому принадлежит различение между ἔργον и ἐνέργεια.

Что мы скажем о таком подходе Флоренского? В нем, кажется, не хватает прямоты, полярность «кристалл-огненный вихрь» то приписывается науке-философии, то рассматривается не как историческая наличность, а как предел, то проецируется на язык, причем язык берется в свете той же самой полярности, хотя надо было бы сначала спросить, а действительно ли иначе, как вилкой ἔργον-ἐνέργεια язык схватить нельзя. Или вы видите достоинство в этой мысли, которая как бы жадно хватается за все, как взгляд человека завороженного разнообразным видом в горах, — что-то кошачье, цепкое, ухватчивое, льнущее ко всему к чему можно прильнуть, есть во Флоренском, или другое сравнение: он сам как

огонь, который мечется на ветру и захватывает, лижет своими языками все, что можно лизнуть. Или как?

Флоренский называет существо антиномии языка по Гумбольдту: «В языке все живет, все течет, все движется; действительно в языке — только мгновенное возникновение, мгновенное действие духа, отдельный акт в его особливости, притом именно в его наличном осуществлении. Поэтому, человек — творец языка, божественно свободен в своем языковом творчестве. [...] Антитезис [...] Слова и правила их сочетания отдельному лицу даются историей, как нечто готовое и непреложное. Языком мы можем пользоваться, но отнюдь мы — не творцы его. Пользуясь же языком, — достоянием народа, а не отдельного лица, — мы тем самым подчиняемся необходимости и оказываемся ничтожною песчинкою в составе народном» (90 [144]). Походя заметим, что сцена, по сравнению с той статьей «Строение слова», сменилась: там монументальное — фонема, тело слова, тут — весь язык взятый в аспекте *эргон*; там свободное — семема, тут — опять весь язык, взятый в аспекте *энергейя*. Не будем однако останавливаться еще и на этом скачке Флоренского; он скачет как умелый альпинист, от одной точки отсчета к другой; привыкнем к его непоследовательностям и будем думать о той вершине, к которой он стремится. Из вопиющей противоположности «эргон» и «энергейя»

светит свет: «язык — живое равновесие ἔργον и ἐνέργεια, «вещи» и «жизни» (98 [153]). Этого — язык живое равновесие полюсов полной духовной свободы и обязательного института — у Гумбольдта нет. Мы настораживаемся. Мы ведь ждали этого и едва надеялись на разрешение, так неразрешимо кажется это противоречие в языке, того, что он интимно мой и обязательный, общий. Из того, что мы читали о противоречиях у Флоренского, мы знаем, что выход из антиномии он указывает *вверх*, к высшему началу, и как верующий — к Творцу. Да, мы не ошиблись, так и здесь: «Именно противоречивостью этою, в ее предельной остроте, и возможен язык — вечный, незыблемый, объективный Разум, пречеловеческий λόγος и он же — бесконечно близкий душе каждого, ласково-гибкий в своем приноровлении к каждому отдельному сердцу, всегда индивидуальный, в каждый миг свой, в каждом своем движении — индивидуальность выражающий — поскольку *есть* что выразить. Язык — важный и монументальный — огромное лоно мысли человеческой, среда, в которой движемся, воздух, которым дышим» (там же). Язык среда, в которой движемся — мы не можем не вспомнить здесь речь апостола Павла перед афинянами:[15] «Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни,

[15] Деян 17, 28.

я нашел и жертвенник, на котором написано: „неведомому Богу". Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам. Бог, сотворивший мир и всё, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет и не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и все ⟨ср. у Флоренского «воздух, которым дышим»⟩. От одной крови ⟨т. е. от Адама и Евы⟩ Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем ⟨у Флоренского: «среда, в которой движемся»⟩».

Мы должны сказать опять здесь, теперь уже со всей определенностью, то, что мы уже говорили по поводу разрешения антиномий в «Столпе и утверждении истины». Что мы должны сказать в этом месте об этом месте?

Флоренский спешит и промахивается мимо языка. Он устраивает «равновесие», «живое равновесие» между «эргон» и «энергейя» при помощи deus ex machina, когда в античности в тех пьесах, где действие не вытанцовывалось, где интрига никак не могла добраться до развязки, на сценической машине сверху спускался или снизу поднимался бог и своим

беспрекословным могуществом налаживал к удовлетворению зрителей дела, улаживал конфликты. «Незыблемый, объективный Разум», «пречеловеческий λόγος», божественная среда, в которой движемся, конечно, всё устраивают, всё примиряют; нет никаких причин только думать, что язык, на котором говорим и о котором говорит Гумбольдт, это и есть «вечный, незыблемый, объективный Разум». От слишком жгучего противоречия дошедшего до «предельной остроты» Флоренский слишком стремительно возносится к тому, что конечно заведомо все разрешает, — и то что его задело, язык с которым мы имеем дело, ускользает у него из рук, как чемодан из рук человека, взлетевшего вдруг ввысь.

Та пропущенная ступенька или несколько, которых нам не достало в статье «Строение слова»... — нам там хотелось узнать, как же так, как «семема», «внутренняя форма» может быть самой жизнью моего духа, здесь и теперь, когда эта семема — непоколебимая, смутно маячащая в тумане громада из древнейшей истории языка. Мы получаем очень четкий ответ, но он нас не удовлетворяет, вообще кажется не ответом, а уходом от ответа. Вот этот ответ:

«Мы дорожим языком, поскольку признаем его объективным, данным нам, как бы наложенным на нас условием нашей жизни; но говорим воистину лишь тогда мы, когда мы же, сами, заново переплавив язык до малейших его изгибов, заново отливаем

его по себе, однако продолжая всецело верить в его объективность» [153]. Т. е. эта фраза еще конечно не ответ, ответ будет в следующей фразе, эта фраза — скорее заострение вопроса о том, как *объективный* язык, «наложенный на нас условием нашей жизни», оказывается отлитым по нашей неповторимой личности, вплоть до малейших ее изгибов. Это — тот самый вопрос, который неизбежно встал перед нами после дочитывания до конца «Строения слова» и на который мы там не получили ответа. Теперь получим, вот он, во фразе, прямо следующей за той, которую я только что прочитал:

«И мы правы ⟨т. е. мы правы *и* веря в неприступную объективность языка, *и* видя в нем «сокровеннейшую песнь нашей внутренности», «душу души в нас», «лепечущую затаенность нашу»⟩: ибо личная наша мысль опирается не на уединенный разум, коего, самого по себе *вовсе нет*, но на Разум Соборный, на вселенский Λόγος, и слово индивидуальное выговаривается не другой деятельностью, чем та, которая рождает и растит самый язык. *Нет* индивидуального языка, который не был бы вселенским в основе своей; *нет* вселенского языка, который бы не был в своем явлении — индивидуальным» [там же].

Так и хочется сказать: ну и ну, вот это да. Что вы можете сказать о таком ответе, о таком решении? Это стоит того, чтобы прочесть еще раз... Что нужно об этом думать?

Что *есть* то что Флоренский называет «Разум Соборный», в этом не нужно слишком сомневаться; что есть, для этого не нужны никакие богословские обоснования или особенная вера; к христианству признание верховного единого начала не имеет отношения; достаточно например доказательства Аристотеля из «Протрептика», увещания, или наставления, не религиозного а философского, — как бы приглашение, призыв к занятию философией: если, говорит Аристотель, вы видите упорядоченный воинский строй, то можете быть уверены что у войска есть полководец, даже если вы его при войске не видите, как оно обычно и бывает: строят младшие командиры, которые одновременно составляют часть того же самого строя, — т. е. вся громада для наблюдателя выстраивается *сама собой*, как все процессы в природе происходят *сами собой*. Но армия не строилась [бы], если бы не было единого верховного главнокомандующего, который часть строя как раз никогда не составляет, в строй не встает. Образы, сравнения великих обладают той особенностью, что они бездонные: за внешней привычностью, повседневностью поднимаются один за другим облачения и открывают все новое. По-настоящему суть Аристотелевского доказательства приоткрывается тогда, когда мы дойдем да конца и спросим: а что если верховный главнокомандующий убит. И вот оказывается, что он не может быть убит, или что — то же самое или почти — он

не тело. Армия все равно выстроится сама собой, ее выстроят строевые командиры и *без* верховного главнокомандующего, *но так как если бы он был*, потому что идея строя и воля к строю существуют и без телесного присутствия носителя этой идеи. Главнокомандующий не обязательно такое же тело, как тела составляющих строй. Начало космоса — космос означает строй — вовсе не обязательно тело. Но космос — строй — указывает на свое начало, начало строя. Вы знаете, дальше, что в отношении всех доказательств существования Бога есть сомнение, действительно ли они доказательства *существования* в том смысле, что существование *следует из доказательства*. Это ведь вовсе не обязательно. В самом деле, если бы для существования Бога требовалось доказательство, то как раз это — необходимость его доказывать — означало бы, что он не существует, по крайней мере до доказательства не существует. Но дело для нас в том, что без всяких доказательств у нас нет никаких оснований сомневаться, когда Флоренский говорит, что «личная наша мысль опирается [...] на Разум Соборный». Мы ведь не можем сказать, что она опирается сама на себя. Даже уникальное по дерзости самоутверждение индивидуализма, книга Макса Штирнера «Единственный и его собственность» (Каспар Шмидт, 25.10.1806 — 26.6.1856), где Я отбрасывает религию, государство, право, нравственность как оковы, обман, Я все-таки не дерзает зая-

вить то, что заявить по-честному не может, — что оно само себя родило поставило на ноги взрастило. «Я поставил (или поставило) мое дело на ничто», т. е. все-таки не на самом себе. Это значит: даже и без всяких доказательств бытия Божия у нас нет честных причин отвергнуть то, что говорит Флоренский о «Разуме Соборном», о «вселенском Логосе».

В этом взлете Флоренского, как бы внезапно взмывающего из дошедших до остроты противоречий ввысь — апокалиптическое или апокалиптико-диалектическое сознание, для которого невыносимое напряжение противоположных полюсов как бы автоматически обеспечивает синтез, восхождение на новый этап; против этого можно многое сказать, из лучшего, что написано на эту тему — Карла Поппера «Что такое диалектика»,[16] но негодность этого диалектического автоматизма тоже не дает нам никакого права считать неверным то, что Флоренский получает в итоге своего головокружительного скачка. Из логики мы знаем, что умозаключение, в котором из ложной посылки, например дважды два пять, бóльшая посылка, но пять плюс пять равно десять, меньшая посылка, следовательно

---

[16] *Поппер К.* Что такое диалектика? // Вопросы философии. № 1, 1995 г. (What is Dialectic? — Доклад, прочитанный на философском семинаре Кентерберийского университетского колледжа в Крайстчерче (Новая Зеландия) в 1937 г. Впервые опубл. в журн. «Mind», N.S. № 49).

математика есть наука, — это правильное, истинное умозаключение. Никакая неправильность скачков не мешает тому, чтобы человек добрался до чего-то правильного.

Во всяком случае, что «уединенного разума» «вовсе нет», Флоренский пишет с разрядкой, «в о в с е н е т», и что наша личная мысль опирается на Разум Соборный, — этого мы тоже отрицать по-честному не можем. Мы ведь можем обманываться, думая, что наши мысли — наши собственные. «Нет индивидуального языка, который не был бы вселенским в основе своей» — в этом ведь тоже, по-честному, нельзя сомневаться. Давний спор: слово языка человеческого — Логос? Или это омонимы, нас обманывающие? Это как бы «учебный» спор, игра с антиномиями, так же как чисто учебный спор — тот, который предложен в начале «Кратила», существует ли язык по природе или по установлению. До всякого спора ведь ясно, что и по природе и по установлению. До всякого спора христианских богословов — он продолжается схоластическим образом, вяло, и теперь — совершенно ведь ясно, что если — и не надо никакого «если» — что наше слово не Логос, и что *основой* своей оно ничего кроме логоса иметь не может, в слове разнообразится и развертывается единый изначальный Логос.

Ни одного неправильного утверждения мы у Флоренского в его неожиданном возвышенном

синтезе не найдем, и все равно оно нас чем-то шокирует.

Уходом от вопроса. Вопрос был о «здесь и теперь», о единственности моего присутствия здесь и теперь. Я могу быть уверен, что человеческий язык — это и есть спущенный в наше земное бытие Разум Соборный, что все люди, сообщаясь, приобщаются к нему, но для меня, моя вот приобщенность к разуму под вопросом. Оттого, что я заговорю, еще не значит, что я тем самым и приобщился. Может быть, я заговорил от растерянности, с чужих слов, ради заискивания, не продумав, заговорил понимая что потом ночью буду жалеть, что заговорил, и так хотеть, чтобы того, что было, не было. Все верно, космос — строй, Соборный Разум торжествует, нет ничего индивидуально моего, но оттого, что уединенного разума «в о в с е н е т», мне не легче, наоборот, ведь я от этого еще не становлюсь — я один из всех, о других я ничего не знаю — носителем Разума Соборного. Ничто мне обеспечить приобщение к Разуму Соборному не может, никто меня убедить в том, что я уже приобщился к Разуму Соборному, не может. Это как смерть: человек живет с другими людьми, но умирает всегда он один, не бывает смерти, которой я мог бы поделиться с кем-то. Смерть, учит философия, будет не потом, она для смертного человека всегда, и в том что касается Разума Соборного, смертельная опасность пойти куда-то мимо, в ничто сколь-

знуть в пустоту, — это не далекая опасность, а она *гнетет* меня всегда, заставляет искать, не находить, метаться, выходить из равновесия, теряться.

Существо человека — присутствие, бытие-вот. Это вовсе не значит что бытие у меня в кармане и оно мне обеспечено всякий раз, когда я мыслю: мыслю — следовательно существую. Это значит только, что для меня дело идет о бытии. То, что мое существо — присутствие, вовсе не обеспечивает мне что бы то ни было. Наоборот, это лишает меня надежды обеспечить себя при помощи вещей. Я могу нагромождать вещи в моем обладании, материальные или духовные. Я могу нагромождать созданные мною вещи, материальные или духовные, и, скажем, наполнять ими мир. Все это могут оказаться ненужные вещи. Дело для меня идет не о вещах, пусть даже самых утонченных вещах культуры. То, что мое существо — присутствие, означает, что я могу осуществиться только тогда, когда бытие требует меня. *Есть* я или я ничто — кто бы мне это ни объяснял, последнее слово за мной, и не то слово, которым я захочу кого-то или самого себя убедить, а то «да» или то «нет», которые говорит мне не мое сознание, а моя совесть, — неслышное никому мое «да» и «нет» бытию и небытию как тому, с чем я всегда прежде всего и главным образом имею дело.

Флоренский не может не видеть промаха своего синтеза, который уходит, так сказать, ввысь от чело-

века здесь и теперь к тому, что вечно. Спору нет: всякое «здесь» и «теперь» — укоренены в вечном. Они, однако, не перестают быть «здесь и теперь», которые касаются меня. Флоренский говорит не о человеческом, а об ангельском мире.

Следующий его скачок — возврат: он как бы берет назад свои слова о том, что языка собственно и нет без Логоса.

Следующий за этим кульминационным, возвышенным, раздел начинается с «но». Этого «но» мы ждали, оно совершенно необходимо. «Но равновесие обоих начал, — говорит Флоренский, — блюдется в процессе: живущим языковым творчеством» [153]. Т. е. Разум Соборный, приобщение к нему дается не всегда, а творчеству. Мы на это спокойно отвечаем: нет, не так. Не нужно творчества, для того, чтобы Логос давал о себе знать: он дает о себе знать всегда, везде, на улице, не обязательно в творчестве, а и в искренней человеческой растерянности, и в речи маленьких детей.

И мы фатальным образом теряем интерес к Флоренскому. Он угадывает, порывается, теряется, упускает вопрос. Он спасается в том «творчестве», которое назвал восстановлением языка-Логоса, восстановлением равновесия:

«Солнце, нисходя в свои брачные покои, звучит неизъяснимо торжественною хвалою. И звездные лучи, сталкиваясь в мировых пространствах, звенят

как ломающийся ноябрьский ледок. И молчание храма, древнего наслуженного храма, прописано осевшими на стенах песнопениями. Все звучит и все просит об ответном звуке. Но ответный звук набухает в груди, вздымается грудь от прилива встречного тока, но не может воплотиться он в слово, и „неизреченные глаголы" бьются крылами о стены тюрьмы своей» (101) [157]. Это претенциозные стихи в прозе, которые не выдерживают вглядывания.

Это можно принять за описание *его* творчества.

Но никакое творчество не обеспечивает ничего. Среди творчества — и острее, чем без и вне творчества — страшнее, грознее — встает та же необеспеченность нам Бытия, та же невозможность нам осуществиться иначе, как — не в вещах — а в Бытии, как *его* присутствие, а не присутствие *ничто*.

Философия? Нет. Религия, богословие? Нет. Наука? Нет. Иванов: «Флоренский все дальше уходил в сторону такого синтетического и синкретического творчества, где религия, философия, наука и искусство выступают вместе, а язык служит одновременно и темой высказывания, и поэтическим орудием мысли».(86)

Да. Уходил. Но где он в этом уходе — мы не знаем. Мы не находим его нигде. Он многозначительный знак искания, указывающий сразу в слишком многие стороны.

III (2.11.1989)

Мы читали два текста Флоренского — «Строение слова»[17] и «Антиномии языка».[18] Слово для Флоренского состоит из постоянного тела — фонемы, и свободной души — семемы, или внутренней формы. Внутренняя форма, с одной стороны, это сгущенный смысл немыслимого размаха, как в корне кип-еть, cup-io, hof-fen свернут в двух согласных и одном гласном миф существа поднимающегося-вскакивающего-возбуждающегося-настороженного-выглядывающего-надеющегося, прадревнее и всечеловеческое движение смысла. С другой стороны, как раз внутренняя форма — это то, во что говорящий вкладывает свою неповторимую мысль, которой он живет здесь и теперь. Налицо явная антиномия: внутренняя форма, семема и миф, принадлежащий всем, и мысль, принадлежащая мне. Антиномию Флоренский разрешает, как он разрешает все противоречия: внутренняя форма — *одновременно* и неприступная

---

[17] Контекст-1972 // М., 1973. [Соч. 3(1). С. 212—230.]

[18] Вопросы языкознания, 1988, № 6. [Соч. 3(1). С. 141—185.]

историческая объективность языка, и «сокровеннейшая песнь нашей внутренности», «душа души в нас», «лепечущая затаенность наша», потому что «личная наша мысль опирается не на уединенный разум, коего, самого по себе вовсе нет ⟨разрядка Флоренского⟩, но на Разум Соборный, на вселенский λόγος, и слово индивидуальное выговаривается не другой деятельностью, чем та, которая рождает и растит самый язык. Нет индивидуального языка, который не был бы вселенским в основе своей; нет вселенского языка, который бы не был в своем явлении — индивидуальным» [153].

Этим перечеркивается все то *эмпирическое* говорение, которое не приобщилось к Разуму Соборному: обыденность непрестанно говорит, только и делает, что говорит, но ничего этого просто нет; *есть*, *говорит* только вселенский Логос. Задача человека поэтому воссоединиться со вселенским Логосом. Но своими силами человек обеспечить себе причастность к божественному логосу не может, эта причастность дается по благодати, благодать посещает человека не за его труды и усилия, а опять же по благодати, по благодатному дару, дарить который волен только Бог, человек может только приготовиться к ее принятию, но благодать дается и не готовым, Бог посылает свой дождь на праведных и неправедных.[19]

---

[19] Мф. 5, 45.

Постоянная и характерная черта стиля Флоренского — он говорит как посвященный, он уже *там*, т. е. читателю надо только полностью отдаться тому, что он говорит, и он тоже будет там, с Соборным Разумом, с Логосом.

Мы однако не можем так очертя голову пойти с верой за Флоренским из верности *ему самому*. Ведь он начал свое рассуждение, приведшее к разрешению всех антиномий языка в божественном Логосе, с «внутренней формы». Он по каким-то причинам — возможно имел какие-то причины забыть об этом, хотя бы потому, что как посвященный он видит то, что мы не видим. Он перепрыгнул через пропасть, оперевшись на какую-то невидимую для нас опору. Он уже *там*, на той стороне и забыл о внутренней форме. Мы просто не видим той опоры, которая позволила ему туда перелететь, и поэтому о внутренней форме забыть никак не можем. Мы обречены стоять на этом берегу и думать, куда же она делась. Если миф, которым исторически является слово, и мысль, которую мы — свою — вкладываем в слово, воссоединяются в Разуме Соборном, в божественном вселенском Логосе, то что случилось с внутренней формой, с семемой. Неужели она — вселенский Логос, Разум Соборный?

Наше дело вовсе не показывать пальцем на несообразности Флоренского, и упаси Господь чувствовать свое горделивое превосходство. Кроме того мы

давно уже заметили переменчивость, переливчатость Флоренского, который *методом своим*, объявленным, имеет дискретность и контрапункт (как Андрей Белый). Непоследовательность своя, даже противоречие себе в глазах Флоренского скорее уж достоинство, чем недостаток.

В самом деле, только мы захотели возразить ему, когда он сказал: «Равновесие обоих начал ⟨т. е. «Разума Соборного» и индивидуальной, личной мысли⟩ блюдется [...] языковым творчеством» (98—99 [153]) — нет же, сказали мы, вовсе не творчеством только поэтическим, но и простой совестливой искренностью всякого слова и даже молчания блюдется равновесие, если оно блюдется; а с другой стороны никаким творчеством приобщение к Соборному Разуму, к божественному Логосу не обеспечено, — только мы успели так возразить, как через две страницы Флоренский это же наше возражение самому себе и высказывает, только не сухо как мы, а красиво: «Все звучит ⟨в мире, во вселенной⟩ и все просит об ответном звуке. Но ответный звук набухает в груди, вздымается грудь от прилива встречного тока, но не может воплотиться он в слово, и „неизреченные глаголы" бьются крылами о стены тюрьмы своей (101 [157]) [...] В ответ на вибрации мира исторгаются из груди звуки же, претворенные в слова лишь приблизительно, или полупретворенные, или совсем не претворенные. Этим — *не* найдено искомое ⟨подчерк-

нуто Флоренским⟩; но сейчас, при имеющихся возможностях языка, нет сил воплотить свой отклик. Не словами, а звуковыми пятнами, еще не расчленившимися, ответствую бытию.

Стыдно и больно, что так непонятно
Светятся эти туманные пятна,
Словно неясно дошедшая весть...

(А. А. Фет, „С солнцем склоняясь
за темную землю...")

Иногда поэт или философ прикрывает эти пятна какими-нибудь словами, наскоро подобранными, приблизительно соответствующими их звуку, примерно, к а к-н и б у д ь, заполняющими и обрастающими интонацией мелодию звука, и своим, и н ф о р м а ц и о н н ы м смыслом, не слишком мешающими впечатлению пятен — в прекрасном хоре звуков услыхать что-то, похожее на слова. Тогда возникают речи, коих

...значенье
Темно иль ничтожно,
Но им без волненья
Внимать невозможно

(М. Ю. Лермонтов,
„Есть речи — значенье...")» [157—158]

Флоренский отдал нам всё, в чем мы хотели ему возразить, сам, и даже больше, чем мы хотели. Да, даже языковое творчество никакая не гарантия единения с Соборным Разумом и с Логосом, творчество

бьется о непоколебимые стены института — тысячелетнего установления, и название этому институту — двоякое: он — вообще-то язык; но для моего порыва он — тюрьма.

Настоящий-то выбор — вот он оказывается: вовсе не между неприобщением и приобщением к вселенскому Логосу, так выбирать человеку, безусловно соглашается с нами Флоренский, не дано, а между равнодушием, сонливым покоем и волнением в стенах тюрьмы, между привыканием к заточению и исканием спасения внутри неодолимых стен, лишь бы не отчаяться и не сорваться в истерику. Вот *этот* только выбор человеку дан: равнодушие или паника.

Могут сказать: но я же не могу велеть себе волноваться. А это и не нужно. На самом деле волнение никогда не приходится в себе вызывать, случается его только подавлять. Волнение, тревога были раньше, чем я знаю себя, в первом крике человеческого младенца, который только появляется в мир. Животные не кричат, а он кричит. Кричать — или устать, такой выбор у человека есть. «Творчество» Флоренского независимо от того, что он сам говорит о нем и за что он сам его принимает, вставая в позу посвященного, учит крику, исканию, волнению, — для этого надо только научиться не принимать его мнимые ответы за настоящие ответы. Этому мы кажется уже успели научиться.

Внутренняя форма однако осталась у нас на руках, ее нам на руки переложил Флоренский, сам пере-

скочив *туда*, где она ему больше не надобится. В самом деле, *внутренняя форма* — это что, тюрьма, о которую бьется тоскующее творчество? Или внутренняя форма — это само творчество? Но ведь оно как раз бьется и *форму* не находит. Что нам делать когда Флоренский нас так бросил?

А не о «внутренней форме» Флоренский, а о *своем*, всегда только о своем, а все его темы — только посторонний сор, захваченный мощным подводным движением. Так ручейник обрастает соринками. — Но *где* Флоренский? Мы сказали: в *своем*. В том *своем*, которое род — идея — и свобода.

Мы можем вспомнить, что «внутренняя форма», которую Флоренский переложил нам на руки, сдал с рук на руки, так сказать, сам в ней больше не нуждаясь, им самим взята, как он говорит, в «лингвистике». Имеются в виду прежде всего Потебня и Гумбольдт, правда, не столько лингвисты, сколько философы языка.

Александр Афанасьевич Потебня[20] (1835—1891), преподаватель Харьковского университета, в год еще мало чем омраченного обновления России, в

---

[20] Раздел курса, посвященный А. А. Потебне, в сокращенном и измененном виде опубликован в виде статьи «В поисках сути слова» в книге: *Бибихин В. В.* Слово и событие. М., 2001, с. 73—92. (Сост.)

1862, опубликовал в «Журнале Министерства народного просвещения» серию статей, представлявших самостоятельный, творческий отклик на философию языка В. фон Гумбольдта, Геймана Штейнталя (1833—1899), Морица Лацаруса (1824—1903, «психология народов»). В том же году эти статьи вышли отдельной книжкой, объемом примерно 10 а. л., под названием «Мысль и язык». В своем экземпляре этой работы, которую он писал 26-летним, Потебня делал потом изменения и дополнения для следующего издания, но он умер 55-летним, он был подорван личной трагедией, погиб его брат, выступивший против власти на стороне польского национального движения. Экземпляр правленый им потерялся, и на следующий год после его смерти «Мысль и язык» вышла вторым изданием без изменений. Третье издание — Харьков 1913, четвертое — Одесса 1922, пятое — 1926. Уникальная влиятельнейшая философия языка Гумбольдта присутствовала в России не благодаря переводу гумбольдтовской книги, а главным образом благодаря этому переложению-переосмыслению Потебни. Его читали поэты, особенно символисты (Андрей Белый), философы (Г.Г. Шпет, Флоренский).

Это вдохновенная книга,[21] написанная как бы одним жестом, повторяю, очень самостоятельная, хотя

---

[21] *Потебня А. А.* Мысль и язык // *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1989. Ссылки на страницы в тексте в круглых скобках.

во втором абзаце ее целью называется изложение, мы теперь бы сказали — обзор или реферат: « [...] изложить некоторые черты той теории языка, основателем коей может считаться В. Гумбольдт» (35).

Не один, однако, Гумбольдт в поле зрения Потебни; вернее, он смотрит на Гумбольдта уже глазами тех его немецких продолжателей, которые не принимают метафизику и более надежно чувствуют себя на почве психологии. Увереннее себя в психологии ощущает и Потебня — конечно, это высокая психология, близкая к философии и поэзии, к истории, к тому, что теперь называется этнографией и антропологией в смысле Леви-Стросса.

Потебня заговаривает о «внутренней форме» в главе VII, «Язык чувства и язык мысли»: «До сих пор, говоря о том, как звук получает значение, мы оставляли в тени важную особенность слова сравнительно с междометием ⟨т. е. звуковым жестом⟩, — особенность, которая рождается вместе с пониманием, именно так называемую *внутреннюю форму*. Нетрудно вывести из разбора слов какого бы то ни было языка, что слово, собственно, выражает не всю мысль, принимаемую за его содержание, а только один ее признак. Образ стола может иметь много признаков, но слово *стол* значит только простланное (корень *стл*, тот же, что в глаголе *стлать*), и поэтому оно может одинаково обозначать всякие столы, независимо от их формы, величины, материала [...] В сло-

ве есть, следовательно, два содержания: одно, которое мы выше назвали объективным, а теперь можем назвать ближайшим этимологическим значением слова, всегда заключает в себе только один признак; другое — субъективное содержание, в котором признаков может быть множество. Первое есть знак, символ, заменяющий для нас второй» (114).

Что понимание внутренней формы здесь другое, чем у Флоренского, ясно, но на «сравнении» их «позиций» мы поскользнемся: дело кажется прибыльным, обещающим эффектный успех, потому что и контекст, и подход, и терминология сходные, а различия велики; как бы на одном языке говорят разное. На самом деле и языки разные. Не будем поэтому сопоставлять, а попытаемся уследить за ходом мысли Потебни, одного Потебни. То, что *этимологическое значение*[22] Потебня называет формой, хотя и внутренней, — в этом есть провокативность, вызов. Может показаться, что этимологическое значение слова («стлать» в «стол», «око» в «окно») — это содержание как всякое содержание. Нет, оно *форма*, подобно тому как звуковой образ слова — *форма*. *Содержание* в слове по Потебне только одно — субъективное, вот то которое я вкладываю в слово, когда говорю «сижу за

---

[22] Полужирным курсивом набраны места, особенно выделенные в машинописи, например, напечатанные заглавными буквами с разрядкой. (Сост.)

столом». Стол конкретный, я конкретный, момент конкретный, мысль конкретная. Это содержание. Этимология — *форма*, хотя и внутренняя. Или, как еще говорит Потебня, внутренняя форма есть *отношение*: «*Внутренняя форма* слова есть отношение содержания мысли к сознанию; она показывает, как представляется человеку его собственная мысль» (115).

Вот это важно. То, что закреплено как терм этого отношения, и будет внутренней формой, а так — пожалуйста, образно, содержательно внутренней формой может стать что угодно, почему *она и не содержание*: *она может быть какой угодно*. А попробуйте про *субъективное*, конкретное содержание сказать, что оно может быть каким угодно — я произношу слова, содержание которых любое? Это скандал. А внутренняя форма *содержательно* может быть любой, радуга — внутренняя форма «дуг», доить, напоять, потому что радуга вбирает в себя воду из криницы, но в украинском «веселка» — внутренняя форма «вас», светить. То, что внутренняя форма имеет содержание, для нее не существенно, содержание может меняться, внутренняя форма продолжает быть *формой*, или *отношением*.

Я вам скажу, что это определение — «*внутренняя форма* слова есть отношение содержания мысли к сознанию; она показывает, как представляется человеку его собственная мысль» — мне кажется совершенно удивительным. Но его загадочность еще пере-

крывается — и связана — с другим загадочным утверждением Потебни: внутренняя форма заключает в себе *только один признак.* Так, «образ стола может иметь много признаков ⟨имеется в виду конкретный образ стола в моем, вашем сознании, в городе, в деревне⟩, но слово *стол* значит только ⟨!⟩ постланное [...] В слове есть, следовательно, два содержания: одно, которое мы выше называли объективным, а теперь можем назвать ближайшим этимологическим значением слова, всегда заключает в себе только один признак» (114). Как же так? Ведь тут же, меньше страницы отсюда, Потебня сказал, что «всякое предшествующее ⟨слово⟩ может быть названо внутреннею формою последующего», внутренняя форма есть *форма*, она *отношение*, содержание ее может варьироваться — и вдруг — «*только один признак*». Само «стлание», внутренняя форма стола, ничуть не хуже чем «стол», может иметь много признаков. И еще: как можно внутреннюю форму называть чем-то *объективным*, ведь если она не присутствует в моем сознании, то она *в моей речи* вообще не существует, а если присутствует — она уже не объективная, и как субъективная опять конкретна, опять имеет много признаков.

Как мы выберемся отсюда?

Потебня чувствует, в какую воронку, водоворот он попал. Он не уходит от трудности, он вдумывает-

ся, и его построение — «внутренняя форма как объективное содержание», «как один-единственный признак» — рассыпается без следа, на его месте смутно проступает совсем другое, туманное и загадочное. Но Потебня говорит словно сомнамбула, словно под гипнозом, как прорицатель и не пробует разгадать загадку, которую диктует, — он говорит *как Гумбольдт, как поэт и гимнограф языка, это не анализ, а ода*, поэтому даже противоречащие ее части не отменяют друг друга. Мы должны толковать Потебню так, как толкуем поэта. Вот что он говорит:

«[...] Слово *язвить* [...] значит [...] наносить раны, язвы [...] *язва* — то, что болит [...] Допустим [...] корень [...] этих слов indh, жечь [...] есть древнейший, не предполагающий другого слова и прямо образованный из междометия: что будет внутреннею формою этого слова? Разумеется, то, что связывает значение ⟨то есть здесь — образ горения и горящего предмета, заключающий в себе в зародыше множество признаков (!)⟩ со звуком. Связующим звеном может здесь быть только чувство, сопровождающее восприятие огня и непосредственно отраженное в звуке indh ⟨чувство здесь в очень широком смысле опыта, восприятия, *не обязательно чувственного*⟩. [...] Так как чувство мыслимо только в отдельном лице и вполне субъективно, то мы принуждены и первое по времени собственное значение слова назвать субъективным, тогда как выше [...] внутрен-

нюю форму мы считали объективною стороною слова» (115—116).

Итак, внутренняя форма *не* содержание, *не* один признак, *не* объективное. Мы ждем объяснений, положительного определения. Потебня дает его в трех загадочных фразах. Вот они: «Понимание, упрощение мысли, переложение ее, если так можно выразиться, на другой язык, проявление ее вовне начинается, стало быть, с обозначения ее тем, что само невыразимо, хотя и ближе всего к человеку» (116).

«Понимание, упрощение мысли» — это вхождение ее в язык, превращение психической данности в слово, то, что Потебня называет «проявление ее вовне». Я прошу вас сказать мне, что в этой фразе Потебни по-настоящему удивительно.

Да, вот именно так, не больше и не меньше. Потебня описывает переход непосредственного, первого, сырого чувства в слово, в знак (то чувство он называет также «мыслью», т. е. чувство как только переходит в слово становится уже не просто чувством, а мыслью) как «*обозначение* ее тем, что само невыразимо, хотя и ближе всего к человеку». Превращение порыва в знак происходит путем его *обозначения* чем-то таким, чему обозначения уже нет. Idem per idem в самом чистом, в самом наивном проявлении. Знак есть то, что обозначено. Знак есть знак. Это не ляпсус, не промах. Это уверенное признание: *за знак*

не заглянешь, раньше знака ничего знать нельзя, знание начинается со знака, не знак со знания. Знак есть знак есть знак. Потебня не хитрит, не скрывается, не темнит, не усложняет. Он просто говорит: знак есть то первое, глубже чего заглянуть в себя мы не можем. Никакой внутренней формы. Только знак. Язык появляется там, где появляется знак. Знак появляется там, где он появляется. Раньше знака ничего не появляется, никакого содержания, никакой формы. Теперь мы догадываемся, что говорила загадочная фраза страницей выше: «*Внутренняя форма* слова есть отношение содержания мысли к сознанию» (115). «Отношение», или ниже «связь» — другое имя «знака», знак ведь и есть отношение, от-ношение, точнее еще — отсылание, во всяком случае связывание. Внутренняя форма слова есть знак. Слово *двойное*: раньше, чем оно становится знаком чего-нибудь, чего угодно, оно *в самом себе уже отношение, связь, знак*, отсылание, стрелочка, которую можно потом уже, раз она готовая стрелочка, повертывать в какую угодно сторону, обозначать что угодно. Идеограмма древняя шумерская имени — стрелка.

Теперь мы можем попытаться понять и вторую из трех этих загадочных фраз в самой середине главы VII:

«Роль чувства не ограничивается передачею движения голосовым органам и созданием звука: без вторичного его участия не было бы возможно са-

мое образование слова из созданного уже звука» (116).

Попробуйте истолковать эту фразу.

Начало и конец фразы ясны и к счастью не содержат никакого подвоха. Чувство переливается в звук, это так: человек, такое существо, кричит при рождении, потом начинается так называемое «гуление», потом «лепет»; до всякого языка у человека, и у птиц, и у многих животных, состояние, опыт само собой, спонтанно переливается в звук. Это человека от животных не отличает, языка не создает. Конец фразы так же ясен: звука мало для языка, звук еще не слова, даже не простейшее звукоподражательное слово, кашель еще не слово, не знак. Кашель может стать знаком, словом, осторожным напоминанием о собственном присутствии. Но вот середина фразы... Что делает кашель знаком? Звук остается тем же. Потебня говорит: *вторичное участие чувства* (чувство, мы помним, понимается широко, как «πάθος» состояние, опыт). *То же чувство, но дважды.* Чувство, вступившее в отношение к самому себе. Чувство, ставшее знаком самого себя. Потебня здесь пытается определить простейшее существо знака: знак — это *два* одного и того же, как минимум; минимальное отношение, будь это отношение одного и того же к самому себе. Как возможно такое удвоение в человеке, отчего оно, что оно обозначает? Почему у животных

чувство не удваивается, не становится парой, знаком самого себя? Почему именно удвоение? Ничего об этом Потебня уже не говорит. Мы должны быть и так ему благодарны. Он и так сказал уже очень много, мы не можем даже сразу и охватить, как много. В одной этой фразе в зародыше содержится уже Соссюр и соссюровский так называемый «структурализм». Странным образом Потебня перекликается и с семиотикой Чарлза Пирса. Внутренняя форма — это чистое отношение, не требующее никакого объективного содержания, ни содержания вообще. Для этого чистого отношения достаточно, чтобы содержание, чувство, опыт, настроение, восприятие, что угодно «вторично участвовало» — в чем? В самом себе. Чтобы оно вступило в отношение к самому себе. Язык, с ним мысль начинается, когда есть связь, отношение, одно-другое, знак.

Мы спросим: а почему одно-другое? Почему «вторичное участие»? Откуда двоица, парная структура, зачем такое пифагорейство? А не достаточно ли *одного*? Достаточно. Потому что где есть *одно*, там само собой есть и *другое*. Не надо «вторичного участия». Оно предполагается «одним». Достаточно, чтобы был не просто опыт, чувство, а *одно,* т. е. цельное, схваченное в единстве. Оно само собой вступит в отношение к другому. Кто-то мне скажет, что это уже слишком, неужели нельзя остановиться, не наседать на Потебню, не примысливать ему наше, свое.

Нет, надо продолжать мысль. Мы рискнули его мысль о «вторичном участии» продолжать, предположили, что и «вторичного» не надо, достаточно одного — и в награду теперь можем понять и ту, первую его загадку, о которой только упомянули, но не разгадали. Внутренняя форма, говорил он, «всегда заключает в себе только один признак», *благодаря чему* она способна обозначать массу конкретных вещей с массой признаков, слово «окно» — любые большие и маленькие, круглые и прямоугольные окна с красивыми и некрасивыми рамами. Мы только заметили, что Потебня идет против очевидности: какой «один» признак, когда в «оке» их сколько угодно. Теперь мы понимаем его: да, он же и сам признал, что во внутренней форме все-таки «множество признаков» (ровно страницей ниже, 115), *но достаточно того, чтобы схватывалось единство* чего бы то ни было. *Ничего другого*, кроме как схватывания любого «содержания», опыта, чувства *в единстве*, единством и как единство, от внутренней формы не требуется. Внутренняя форма внутренней формы, если можно так сказать, — единство. Единство охватывает всё. Но — в нашем мире оно не охватывает всё, оно единство *чего-то*. Как такое оно — встает в отношение к *другому*. Отношение к другому в чистом и «минимальном» виде есть знак. Существо знака — единство. Да, Потебня этого так ясно не говорит. Но мы договорим за него. Может быть, в другом месте и иначе

он нас догонит, или пойдет еще дальше, так что мы от него снова отстанем.

Третья, последняя из загадочных фраз в середине VII главы вот какая:

«Если покажется верным, что в некоторых случаях внутренняя форма ономато-поэтического слова есть чувство, то это самое нужно будет распространить и на все остальные» (случаи) (116). Т. е. *всегда* внутренняя форма ономато-поэтического слова, — т. е. слова, в котором содержание опыта непосредственно излилось в звук, — это «чувство»; а поскольку все исходные корни, простейшие — именно ономато-поэтические, больше им неоткуда было взяться, иначе как выразительными звуковыми жестами человек в начале формирования языка не располагал, все остальное наслоилось — то и всякая вообще внутренняя форма в своем первом существе — *чувство*, но такое, которое «вторично участвует» — в чем? неважно, — т. е. вступает в отношение к самому себе, т. е. чувство как единство, *т. е. единство*. Тут вы меня должны поймать за руку. Сделайте это.

Да, когда я говорю, — чувство, которое вступает в отношение к самому себе, т. е. чувство, определяющееся как единое целое, т. е. чувство как единство, т. е. единство, вы меня ловите за руку, потому что вам кажется, что я разогнался, увлекся и начинаю подсовывать метафизику раньше времени. Чувство как

единство — это все-таки, скажете вы, чувство, а не просто единство, я хочу выхолостить чувство, строю из Потебни, поэта, мифолога, психолога, это «чувство», которое у него в основе всего, и подменяю, подставляю на место «чувства» пустое бессодержательное «единство». Я вам позволяю схватить меня за руку и держать до поры до времени. Я от вас вырвусь, вернее, вы сами меня выпустите. Но чтобы вы полнее убедились в моей правоте, а мне было больше чести доказать ее, нужно, чтобы вы постарались мне сейчас не верить и именно продолжать считать, что чувство, такое живое, такое конкретное, как «жжение», «язвление», да и любое яркое человеческое чувство, страдания или радости, это содержательно, эмоционально, эстетично, а «единство» — схематично, пусто.

С вами Потебня согласится. Для него чувство, особенно поэтическое, убедительнее, ценнее своей реальностью, чем всякая метафизика. После тех трех загадочных фраз он переходит именно к эстетике, к наблюдениям о первобытных чувствах (117), выражает ли [звук] *а* — равномерное, тихое, ясное чувство, *у* — стремление субъекта удалить от себя предмет, чувство противодействия, страха, и т. д. Мы можем в это не углубляться. Ясно, что всякий звук, всякий ритм, любой звуковой жест многократно значим; и ясно, что значение тут может быть угадано только интуитивно. С таким же успехом можно рассуждать, какой краской какой очередной мазок сде-

лает художник в какой частичке своей картины. Рассуждать тут не обязательно. Какой надо, такой и сделает.

Пройдем мимо случайных второстепенных употреблений термина «внутренняя форма» у Потебни, как «внутренняя форма» в смысле значения слова — общеязыкового, на с. 138—139. Ясно, что если приступить к Потебне с требованием осмыслить и уточнить, как он это понимает, то он, разумеется, введет различение между «внутренней формой» и узусом — привычным употребительным значением слова. Когда в университете говорится «окно», то люди понимают не потому, что приобщены к «внутренней форме» этого слова — тогда бы они наоборот перестали понимать, — а потому, что въелось от стократного употребления это привычное значение.

Узнаем ли мы от Потебни о внутренней форме что-то кроме того, что узнали? «Внутренняя форма есть [...] центр образа» (146). Центр — то, вокруг чего все, средоточие, к которому все стягивается, вокруг которого все собирается в единство. Это таким образом снова указание на внутреннюю форму как единство.

«Признак, выраженный словом ⟨«внутренняя форма»⟩, легко упрочивает свое преобладание над всеми остальными, потому что воспроизводится при всяком новом восприятии, даже не заключаясь в этом последнем» (147). Только что мы решительно попра-

вили Потебню, упрекнули его за сваливание в одну кучу внутренней формы и привычного значения слова (узуса), — а вот он уже их и разделил, и с какой четкостью, смотрите: внутренняя форма, центр образа, преобладающий признак (бык — ревущий, волк — режущий, медведь — едящий мед, примеры с. 146) легко упрочивает свое преобладание (опять поправим Потебню: не упрочивает, а *приобретает*, ведь сам по себе признак «едящий мед» в медведе не преобладает, только от нашего словоупотребления начинает преобладать), «потому что воспроизводится при всяком новом восприятии», затверживается, въедается в человеческую плоть и кровь от тысячекратного повторения. И это удивительное добавление: «[...] даже не заключаясь в этом последнем» (147). Как раз наш случай. Образ (внутренняя форма) «око, глаз» именно не заключается в слове «окно» в смысле пропуска между двумя занятиями. Едва мы поправили Потебню — он поправил сам себя. Функцию опорного значения от этимологической внутренней формы — того значения, на которое можно опереться в разговоре, когда слово перелетает от одного к другому — перенимает узус, затверживаемый воспроизведением, а внутренняя форма может преспокойно «не заключаться» в восприятии слова. В практике речи она просто не нужна. Чтобы я вас понял, что после этой пары у вас будет окно, вовсе не нужно, чтобы в этом слове «окно» вы и я восприни-

мали внутреннюю форму «око», необходимо и достаточно, чтобы в нас въелось привычное значение слова, узус, для понимания. А вот внутренней формы *не необходимо и не достаточно* для понимания. Один из примеров — из исследования Селищева о русском языке после революции: для поощрения кооперативного и индивидуального хозяйствования в годы НЭПА в глубинке устраивались сельскохозяйственные выставки, «павильон» крестьяне понимали от «повелевать», т. е. — справедливо или несправедливо, это уже неважно — опирались на внутреннюю форму «повеление». Внутренней формы, без привычного устоявшегося значения, для понимания было мало. «Стяжка», внутреннюю форму вы воспринимаете, но о какой части стропильной фермы я конкретно говорю, это еще не обязательно знаете.

«Внутренняя форма кроме фактического единства образа дает еще знание этого единства; она есть не образ предмета, а образ образа, то есть *представление*» (147). Что внутренняя форма это единство образа (чувства, опыта), это мы уже знаем. Что кроме того она и *знание* этого единства — это та же мысль, что и выше мысль о том, что для образования из звука слова нужно, чтобы чувство еще «вторично участвовало», вступило в отношение к самому себе. Что внутренняя форма не образ предмета, или не содержание, а именно форма, мы тоже уже знаем. Новое в этой дефиниции не смысл, он тот, с которым мы уже знако-

мы, а формула: внутренняя форма есть «образ образа, то есть *представление*».

Представление — это то, что переводит чувство в мысль, патогномический звук в слово. Для человека мало иметь чувство (состояние, опыт), надо его представить. Опять мы с этим уже знакомы: представить — как связать, построить отношение, обозначить, повторить, вступить в отношение к собственной мысли. Это все термины, которыми Потебня именует «преимущество человека» над животными. Он еще называет то же самое «апперцепцией» и «суждением»: апперцепция — «первый акт мышления», «основная форма мысли» — соответственно суждение. Еще потебнианское именование этого «восхождения к мысли», «очеловечения» чувства-опыта: «указание» (близко к «обозначению», к первичности *знака*). Словом, «представление» — это то же самое завязывание отношения «вторичное участие», удвоение, которое возводит простую данность к человеческой мысли.

Но что такое «образ образа»? Как это понять?

Сказав «образ образов», Потебня попадает, хочет или не хочет, в магнитное поле платоновско-аристотелевской мысли. Тем более что *свое собственное* понимание образа образов он до ясности не доводит, мы не можем не вспомнить об «идее идей» (идее блага), об «эйдосе эйдосов». Не можем не вспомнить —

и не можем вмешаться в ход мысли Потебни с этим «эйдосом эйдосов», потому что сам Потебня неоднократно и решительным образом отмежевывается от метафизики. Он нам запрещает толковать его в ее свете. Он хочет остаться при психологии — в его широком понимании этого слова. Но как ни широко ее понимать, ее, похоже, не хватит для осмысления языка. Ведь сам же Потебня договорился до того, что данность превращается в человеческую мысль через «обозначение ее тем, что само невыразимо, хотя и ближе всего к человеку» (116). Тавтология «слово начинается с обозначения», причем «тем, что невыразимое и самое близкое к человеку» — это уже не психология, это куда-то уходит за психологию.

Образ образа у Потебни в одном отношении похож на эйдос эйдосов — он «старший», под ним, от него образуется образ. «Слово средство [...] сознания единства чувственного образа» (153). Т. е. слово помогает «представить» содержание (147), схватить его как целое, «представление возможно только в слове, а потому слово независимо от своего сочетания с другими, взятое отдельно в живой речи, есть выражение суждения, двучленная величина, состоящая из образа и его представления. Если, например, при восприятии движения воздуха человек скажет: „Ветер!" — то это одно слово может быть объяснено целым предложением: *это* (чувственное восприятие ветра) есть *то* (то есть тот прежний чувственный об-

раз), что мне представляется *веющим* (представление прежнего чувственного образа)», т. е. апперцепция, подверстывание нового восприятия под категорию, в «психологии» XIX века. Вот в этом смысле «слово имеет ближайшее отношение к обобщению чувственных восприятий» (151), в этом смысле оно, еще раз процитирую, есть «средство [...] сознания единства чувственного образа [...] средство сознания общности образа» (153).

Здесь мы, конечно, обязаны возразить Потебне. Каким образом.

Конечно. Если слово — средство схватить чувственный образ как общность, цельность, единство, то что позволяет само слово схватить как общность, цельность, единство? Мы спокойно имеем право сказать, вернее обязаны сказать, что это ахинея. Слово нуждается, чтобы мы схватили его как единицу, не меньше, чем что бы то ни было. Решительно не согласившись тут с Потебней, мы ему же поможем. Через несколько страниц он с нами согласится, и опять, возможно, опередит нас в понимании слова.

Но тогда что же это за способ изложения — больше похожий на роман о языке, где он, как главный персонаж, постепенно показывает себя, то с одной, то с другой стороны, в конце все-таки остается загадочным. Да, это олицетворение языка. Язык тут, как другие божества XIX века — наука, человек, народ,

поэзия, пантеон романтических и позитивистских божеств, синкретическая религия XIX века, — идол, божество, божественная личность. Разумеется, в шатком и размытом образе, в смешении с другими божествами (поэзией, народом), без должного культа, без последовательно проведенного культа, с примесью философии, освободительницы от божков. Философию, правда опять смутную, туманную, мы уже видели в концепции *удвоения* чувства, рефлексии его на себя, переводящей чувство в мысль. В формуле предпоследней цитаты — слово это суждение формы «это [...] есть то (то есть тот прежний чувственный образ)» вы должны узнать что-то знакомое. Что именно?

Аристотелевское τὸ τί ἦν εἶναι, — о нем в аристотелевском философском словаре [«Метафизика», V, 17], «Метафизика» VII 3, 4 (особенно), 6 (и в других местах). К сожалению, указатель к изданию 1975 г.[23] перепутан; переводится, сохранен перевод А. В. Кубицкого[24] как «суть бытия» — одно из четырех или более значений «усии». Ближайшим образом, «логически», т. е. говоря об определениях вещей, τὸ τί ἦν εἶναι — это то, чем вещь считается, называется сама по себе; пример: твое бытие тобой,

---

[23] *Аристотель.* Соч. в 4-х тт. М.: Мысль, т. 1.
[24] М.; Л., 1934.

твое τὸ τί ἦν εἶναι не есть бытие человека причастного музам, потому что сам по себе ты не есть причастный музам, «бытие тем, что было» для человека — не причастность музам. Τὸ τί ἦν εἶναι предполагает вопрос: а что собственно у нас значило, что у нас было «называться человеком»? Отсюда перевод «суть бытия», не хуже было бы — «собственная суть».

Снова магнит классической философской мысли, в поле действия слишком близко заносит Потебню, грозит перетянуть нас от Потебни к себе, слишком он сильный магнит, несравненно подробнее там проработаны эти вещи, чем в «апперцепции» Потебни, туманном понятии. Потебня говорит, что слово позволяет вещь «апперципировать», прописать ее по месту жительства, как бы выяснить ее «бытие тем, чем она собственно задумана», собственную ее суть. А слово? Слово тоже нуждается в том же. Потебня этого не замечает — пока. Потом заметит. Его интеллектуальный роман с языком продолжается.

Уже на следующей странице Потебня замечает, так сказать, слона: конечно же никакое не слово дает схватить данность в единстве. «Человек не изобрел бы движения, если б оно не было без его ведома дано ему природой [...] слово не дало бы общности, если б ее не было до слова» (154). Если сказал А, то скажи и Б: *и слову тоже ничто не дало бы общности, если бы у него не было общности* (цельности, единства) *до*

слова! Единство данности предшествует — так оно и слову предшествует, слово слагается в слово оттого, что его опередило единство, которое раньше слова! Но нет, сказать так было бы посягнуть на суверенность сознания, этого Потебня не может; что сознание *обнаруживает* единство, так сказать, на улице, это Потебня признает, но что сознание *само есть* потому, что его опередило единство, что сознание спохватилось когда оно уже готовым образовалось в свете единства как этот же самый свет — для этого нужен шаг в пропасть, так кажется сознанию. Сознанию надо, чтобы, ну уж ладно, пусть бытие есть и без него, смиримся, но уж *найти* бытие — дело сознания, без сознания бытие никто бы не нашел; что наоборот, *бытие* находит сознание, настигает его, опережает его, застигает его озарением врасплох — ну нет, тогда пошатнется вся пирамида новоевропейского субъекта, он ведь стоит на изначальности сознания. Мы твердим: бытие первично, сознание вторично. Это на самом деле значит: бытие материал, сознание с ним работает, открывает-познает-именует, *сознательно*, а так бы бытие было бессознательно. Озарение, в котором сознание только и начинает вообще что бы то ни было видеть, понимать — это для сознания «мое», *часть* сознания, вот видите ли в интересной авантюре сознания есть и такая замечательная вещь, озарение. Ах да, озарение не устроишь себе, оно приходит или нет... Ну ничего, значит

оно — в *подсознании*, в чем-то таком, что даже еще и подчинено сознанию, в запасниках сознания. Бытие для сознания — это неисчерпаемый запасник, в котором можно с интересом и, главное, пользой копаться и извлекать оттуда разные вещи.

«В слове как представлении единства и общности образа, как замене случайных и изменчивых сочетаний, составляющих образ, постоянным представлением (которое, припомним, в первобытном слове не есть ни действие, ни качество) человек впервые приходит к сознанию бытия темного зерна предмета, к знанию действительного предмета» (155).

Примечание к этому месту: «Мы прибавим, что понятие развивает только то, что давно ⟨наверное «дано»⟩ уже до него» (218).

IV (9.11.1989)

Прошлый раз в том, что сказал Евгений, было две важных вещи. Во-первых, почему нельзя довериться сердцу, интуиции. Не потому что это плохие вещи, может быть они как раз лучшие. А потому что когда я вверяю себя интуиции, меня, принявшего решение, не остается: я отдаю себя интуиции. Значит, я не отдаю ей ничего: ведь я не интуиция, не решение и не отдание, я тот, кто понимаю, что такое интуиция, принимаю решение и отдаю. Кто же я такой, кто вижу, понимаю, принимаю решение. Пока я не знаю — я не нашел себя; пока не нашел, что я отдаю? Неведомо кто отдает неведомо кого тому, о чем ничего не знает. — Это не значит, что я должен теперь заняться так называемым «самоанализом» и, скажем, методом «интроспекции» выуживать в себе ту инстанцию, которая «принимает решения», может быть найду и обнаружу. Почему так нельзя?

Да: потому что я опять промахнусь мимо себя. Я «решу» заниматься самоанализом и буду копаться неведомо в чем, когда я *остался в этом решении анализировать себя*. А если я решу уловить, что же приняло во мне это решение, «углубись в психоанализ», я опять упущу себя как того, кто сказал, разберись, кто велел тебе заниматься психоанализом. Из этого кружения не выбраться, как кошка не может поймать себя за собственный хвост. В отличие от кошки, которая после ловли спокойно переходит к другим занятиям, мы озадачены, встревожены, удивлены, расстроены, перед нами какая-то загадка; настроение молчаливой сосредоточенности, грусти от своей потерянности, тревожного волнения захватывает нас. И в этом настроении загадочной взвешенности, тревоги, недоумения, паники от догадки, что не то что скорого решения, а вообще не пахнет решением, как же нам жить-то, когда мы проваливаемся в яму, — в этом настроении мы находим себя. Теперь важно, чтобы такое настроение нас никогда не покидало, это настроение философии. Что житейское, жизненное, дела, интересы, семья, друзья отвлекают, — поможет не стать шутом философии, якобы задумавшимся так, что отключился. Разрыв, раздирающий, между захватывающим настроением сосредоточенности и отношениями с близкими, человеческим долгом, прибавит собранности, внимания, дисциплины, научит работать, — чего дервиш, самый симпатичный и

талантливый, не умеет, — научит не только брать, но и отдавать.

К сожалению, чаще человек становится не таким, захваченным, видящим бездну и выносящим разрыв на себе, смиренным, трезвым, и даже не дервишем и шутом, а послушно включается в машину, скажем в машину философской профессии: есть ведь тысячи или десятки тысяч «философов», они работают, преподают, пишут книги, занятие не хуже других, почему и мне не делать то же, что делают все. Но о том, что всего чаще случается с человеком, всего меньше хочется говорить. Поэтому мне понравилось, что Женя поймал меня с поличным, не позволил называть внутреннюю форму просто *единством*, когда ведь внутренняя форма все-таки образ, а в своем первом начале, по Потебне, — непосредственный порыв чувства, вылившегося в звуке и превратившегося в мысль. Для «философа», который отслоил мысль от чувства, согласился поверить, что чувство это «эмоция», а мысль это совсем другое, «логическое рассуждение», — для такого «философа» нет проблем, есть только работа диссекции, разложения живого. Чувство и мысль не отдельны, интеллект в классической философии волит, любит и наслаждается. Философская логика соприкасается с тайновидением, в котором нет ничего шаманского — с таинственным видением, с гуссерлевским Wesensschau, с видением сути.

* * *

Мы видели, что и Потебня ушел, ускользнул от нас одновременно вверх и вниз, в ранние истоки слова и в убедительность его тысячекратного повторения. Мы уж было думали его поймать на слове, на слове «внутренняя форма». Внутренняя форма это *один* признак, сказал он, — в слове «окно» признак «око», — и это то *объективное*, на что можно опереться при всех субъективных вариациях слова. Слово, несущее в себе объективную цельность, позволяет осознать и цельность обозначенной словом вещи. Ничего подобного, сразу уличили мы его, во внутренней форме, в этимологическом образе «око» столько же признаков, по крайней мере не меньше, чем в «окне»; и ничуть это «око» не объективное, оно нами конкретно осмысливается и потому субъективное. Потебня через две страницы с нами согласился: да, во внутренней форме признаков много и они субъективные.

Тогда мы уличили его в другом: ахинея, сказали мы, запутывающее плетение, изображать дело так, будто частям слитной, размытой, текущей реальности слово придает единство, цельность: слово само нуждается в том, чтобы на него откуда-нибудь спустилась цельность и превратила его в единицу из звукового потока. Никакое слово не «средство [...] сознания единства чувственного образа» (153).

Большей услуги Потебне мы не могли оказать, чем не согласившись тут с ним. Потому что он сам через полстраницы увидит тут проблему, и с того, что он, и с ним мы, ввязались в узел связей, которые не развяжешь, потому что мы как говорящие сами в нем вязнем на каждом шагу, — с этого только и начинается настоящая охота за внутренней формой.

Наивную «внутреннюю форму» типа «ока» в «окне» и «расстилания» в «столе» Потебня без сожаления оставляет, она оказывается необязательным промежуточным образованием, только случайным, случайно оказавшимся на виду (в массе слов *такая* наивная внутренняя форма прячется, как в слове «человек») *следом* других, более весомых и неустранимых начал языка. «Внутренняя форма» типа «ока» в «окне» — так сказать марионетка, фигурка, выставленная настоящими действующими началами, которые прячутся в темноте. В темноте первого начала — и в незаметности обыденного словоупотребления, когда слова как будто бы бледнеют перед сутью дела, когда речь идет о деле, когда не до слов, уж во всяком случае не до их «внутренней формы».

Потебня идет вдаль. В слове не одна внутренняя форма, а целый коридор, ведь у «ока» тоже будет внутренняя форма, и так далее до первого звука. Интересная вещь, первый звук. Ведь должен же быть первый звук. Ведь язык с чего-то должен был начинаться. Мы этого не видим, никто этого не видел. По-

тебня реконструирует: язык начался с того, что жгучее (как «язва», язвящее) жизненное чувство непосредственно «передало движение голосовым органам», а потом вторично «приняло участие» (116) в человеке, т. е. отразилось само в себе, сложилось вдвое, *отрефлексировалось* (флексия — складывание вдвое), осозналось, вступило в отношение к самому себе, само себе стало знаком. Тогда оно — чувство — стало пригодно для того, чтобы быть знаком мысли, вообще чего угодно. В каком смысле оно — чувство ставшее знаком самого себя — «невыразимо, хотя и ближе всего к человеку»? Оно такое исходное «выражение», которое выражает собой всё, а само невыразимо, потому что выразить его уже нет никаких средств, проще, изначальнее ничего нет, ближе к человеку ничего нет, мы уже как бы к ядру человека прикоснулись, человек вот и есть этот голос «чувства», это «чувство», прямо переходящее в голос, как бы орга́н, о́рган природы. В коридоре внутренних форм первое чувство-переживание — и первая внутренняя форма — это такое непосредственное жгучее (как язва) чувство, «внутренняя форма ономато-поэтического слова есть чувство» (116), а все слова, по Потебне, ономато-поэтические, выросли из излияния первого чувства в первом *непроизвольном* звуке, не сознательно созданном, но и не оставшемся просто животным звуком, потому что *то же самое непроизвольное чувство*, вылившееся в звуке, как бы

собой разбудило человека, прозвучало в нем второй раз, оставшись тем же, родило сознание как чувство чувства. Это самый далекий исторический — доисторический — горизонт языка, дальше которого по определению некуда, дальше кончается человек, дальше уже животное, еще не человек.

Потебня идет от марионеточной внутренней формы «око» — «окно» еще и *вблизь*, к самому задевающему нас, повседневному применению слова и естественно замечает, что никакого «ока», произнося «окно», мы в разговоре, когда дело идет о деле, просто-напросто не слышим. «Признак, выраженный словом ⟨мы помним: внутренняя форма есть «признак»⟩, легко упрочивает свое преобладание над всеми остальными ⟨интересно, почему легко?⟩, потому что воспроизводится при всяком новом восприятии, даже не заключаясь в этом последнем» (147). Внутренняя форма слова «волк» — «режущий», «пчела» — «жужжащая» в самом деле просто-напросто *не заключается* в повседневном восприятии этих слов, «пчела», «волк». Почему же тогда она «воспроизводится» при всяком новом восприятии? Как она *воспроизводится* при восприятии, когда *не заключается* в нем? Потебня думает о другом: о *представлении*, об *апперцепции*, о том, что слово позволяет схватить впечатления в цельном единстве, — всякое слово, в котором слышится или не слышится «внутренняя форма» как картинка. И эту ближайшую актуаль-

ность слова как орудия «представления», «апперцепции» Потебня упрямо хочет считать тоже «внутренней формой», хотя внутренняя форма как картинка «не воспринимается».

«Слово имеет ближайшее отношение к обобщению чувственных восприятий» (151), вот что важно для Потебни. И мы понимаем *внутреннюю правду* его нежелания отказаться от «внутренней формы», когда он уже от нее отказался, признал, что она в повседневном применении языка «не воспринимается». Ведь *человек по существу остался, кем был.* Не только когда-то в прошлом, а теперь тоже он живет чем-то невыразимым-ближайшим, ближе чего к нему, к его существу ничего нет; Потебня уже не скажет — первобытным чувством, но скажет — поэзией. И теперь тоже его усложнившиеся чувства, сросшиеся с мыслью, как в поэзии, волнуют его и ищут излиться в слове, только слово уже будет не односложным междометием, — но все равно, оно будет *по существу тем же самым*, что то раннее междометие, выплескивание чувства в звуке, — *оно будет* — уже дифференцированное, давно не выкрик, не «отрывистое слово» (148), но все равно средство «понимать себя». Развитое слово — тоже *повторение, «второе участие»* всего безмерно усложнившегося духовного хозяйства человека в самом себе, тоже неким образом, подобно раннему выкрику, *то же самое, что состояние человека*. Слово все равно оста-

ется внутренней формой, теперь уже в смысле — всего сложного человеческого состояния, которое через слово возвращается к себе. « [...] Внутренняя деятельность, прокладывая себе путь через уста и возвращаясь в душу посредством слуха, получает действительную объективность, не лишаясь в то же время своей субъективности» (142—143, почти цитата из Гумбольдта). Все равно ближе слова человеку ничего нет; как там, в исторической дали, чувство-звук узнало себя в чувстве-звуке и то было первичное невыразимое выражение, так теперь внутренняя деятельность узнает себя в своей речи и вернее, как в своей речи, сохранить сама себя не может.

Сложная, разветвленная речь современного человека — вся в целом для него *по существу* то же, что первый страстный осмысленный выкрик. «Разумеется [...] содержание мысли, обозначаемой языком, идет от большого числа отдельных чувственных восприятий и образов, а звуки языка — от многих рефлексий чувства [...] Согласимся, что [...] первобытное слово представляло только возможность позднейшего развития [...]» (150). Но весь сложнейший организм возрос из зародыша «первобытного» возгласа и существо сохранил то же. Неразличенность того возгласа была не отсутствием, а неразвернутой полнотой. «Можем воспользоваться сравнением первобытного слова с зародышем: как зерно растения не есть ни лист, ни цвет, ни плод, ни все это взятое вмес-

те, так слово вначале лишено еще всяких формальных определений и не есть ни существительное, ни прилагательное, ни глагол» (150). Это значит: организм не перестал быть таким же целым, как зародыш, только целое его не просто. Вот почему Потебня хочет видеть внутреннюю форму и там, где она «не воспринимается»: не видна — а есть, превратилась в целый коридор — но сохранила свойство быть *целым организмом*, в котором *целый же организм* человека возвращается к самому себе. Мы хотели бы только, чтобы Потебня так это и сказал, нам беспокойно, что он спотыкается о «представление», «апперцепцию», «психологию». Посмотрим, однако, не окажется ли он снова впереди нас.

Мы остановились на том, что к тезису, в котором мы заподозрили обожествление слова, превращение его в какого-то *деус экс махина*, в ключ к истине, —

> «В слове как представлении единства и общности образа [...] человек впервые приходит к сознанию бытия темного зерна предмета, к знанию действительного предмета» (155) —

Потебня тут же, даже не через одну или две страницы, сделал две оговорки. Одна прямо в тексте, следующий абзац:

> «При этом следует помнить, что, конечно, такое знание не есть истина, но указывает на существование истины где-то вдали и что вообще человека характеризует не знание истины, а стремление, любовь к ней, убеждение в ее бытии».

Оговорка по форме, отказ по сути от тезиса о слове как орудии знания. «Приходит» (к знанию действительного предмета) приходится понимать в смысле: стремится к зерну истины, угадывает его, любит его, убеждается в его бытии. В слове «бытие темного зерна предмета» встает перед человеком как его задача, дело стремления, любви, убеждения начинает существовать для него. Да ведь в самом деле: уже и первобытный возглас был для самого человека «необъясним», человек вовсе не начинал понимать, что́ этот возглас означает, а опознавал себя в нем как человека, находил, узнавал себя, получал возможность этим чувством-возгласом, как бы самим же собой, человеком, своим исконным существом обозначать все. И то же самое в развитом человеческом существе: слово — развитое слово, речь, язык — как бы ставит человека перед самим собой, дает увидеть себя в своем существе, в своем «характере» — в стремлении, любви, убеждении, искании истины. Человек узнает себя как человека в своем слове, обнаруживает, находит. Потебня цитирует Гумбольдта:

«Интеллектуальная деятельность, вполне духовная и внутренняя, проходящая некоторым образом бесследно, в звуке речи становится чем-то внешним и ощутимым для слуха [...] Без этого мысль не может достигнуть ясности [...]» (160—161).

Но что же все-таки это за озаряющее осенение языка, без которого и мысль не мысль? Правда ли это

вообще? Мы уже видели не меньше двух раз, что объявив о ключевом значении языка для познания цельности вещи, знания бытийной сути вещи, Потебня делал оговорки, признавая, что цельность все-таки есть до слова в самих вещах; что слово дает не знание истины, а только стремление к ней. Так и здесь, после этой цитаты Гумбольдта: «Шахматному игроку нужно видеть перед собою доску с расположенными на ней фигурами [...] так для мыслящего — мысль ⟨уясняется⟩ [...] по мере того как выступает ее пластическая сторона в слове и вместе как разматывается ее клубок» (161). И сразу: «Можно играть и не глядя на доску [...] Подобным образом можно думать без слов, ограничиваясь только более-менее явственными указаниями на них или же прямо на самое содержание мыслимого, и такое мышление встречается гораздо чаще ⟨!⟩ (например, в науках, отчасти заменяющих слова формулами) именно вследствие своей большей важности и связи со многими сторонами человеческой жизни» (161).

Да что же это такое? Будет ли конец таким шатаниям? Может, все-таки будет?

Вот тезис, безапелляционно, уверенно, декларативно нам преподносимый: «*Только*[25] понятие (а вместе с тем и слово как необходимое ⟨!⟩ его усло-

[25] Курсив В. Б. (Сост.)

вие) вносит идею законности, необходимости, порядка в тот мир, которым человек окружает себя и который ему суждено принимать за действительный (161). [...] Как в слове впервые человек сознает свою мысль, так в нем же прежде всего он видит ту законность, которую потом переносит на мир» (164). А какой мир без порядка, мир неким образом и есть порядок, законность. Выходит, только от языка, через язык, благодаря языку человек и видит мир, по крайней мере — упорядоченный мир.

Что вы об этом думаете?

Делается жутко — мы повисаем над пропастью — если мы в пустоте, если весь тот мир, «которым человек окружает себя и который ему суждено принимать за действительный» проецируется на пустоту языком. Так в Платоновской пещере весь мир людей — это тени на стене, в которую они поневоле вынуждены упираться взглядом, да и тени не вещей, а кукол. Это темная бездна, наверное, по крайней мере издали померещилась Потебне, потому что в следующей фразе он отшатывается от нее: «Мысль, вскормленная словом, начинает относиться непосредственно к самим понятиям, в них находит искомое знание, на слово ж начинает смотреть как на посторонний и произвольный знак» (164).

Если всерьез, стало быть, то слово, язык — обходный путь, опосредствованный даже, и человек может

помимо всякого языка *непосредственно* отнестись к *самим понятиям*, к истине вещей. Так нужен язык или не нужен для познания мира? Нужен — не нужен. В этих метаниях Потебни — его достоинство, принадлежность к тысячелетней философской мысли о языке.

Два самых важных сочинения. Диалог Платона «Кратил» состоит из двух частей, большей и меньшей. В первой, большей части Сократ спорит с Гермогеном, учеником Протагора, который учит о том, что человек мера всех вещей и соответственно язык устроен по человеческой мерке, не по истине вещей, и доказывает противоположное. Во второй, меньшей части Сократ говорит с Кратилом, учеником Гераклита, учащего о мудрости языка, и доказывает противоположное. В первой части диалога слово — «орган научения и распознания сущности», 388c: ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας, ὥσπερ κέρκὶς ὑφάσματος, как челнок — ткани. Во второй части диалога признается, что конечно же прекраснее, благороднее и вернее заниматься не гаданием о вещах по их иконам — словам (439a), а смотреть на саму истину, иконой которой возникло слово, и от истины учиться и ей самой, и познавать ее изображение, язык.

У Августина святого, у нас блаженного, есть диалог о языке и слове «Об учителе» между ним и его сыном и учеником Адеодатом. Диалог состоит из двух

одинаковых половин, в обеих один вопрос: является ли «учителем», показывающим нам вещи, язык или что-то другое. В первой половине доказывается, что «мы не в состоянии без знака дать понятие о предмете», язык служит нашему научению, а также припоминанию. Во второй части диалога говорится, что перед лицом истины, которой посвящена наша жизнь, смешно думать, что о ней что-то могут сказать знаки: Августин раскаивается, что придал знакам способность учить. На самом деле сам язык возможен только потому, что душа обращена к вещам, о которых речь. Мы учимся не посредством звучащих слов, а посредством самих вещей и их опыта. Только кажется, что учат слова: учит сама истина, люди называют учителями тех, которые совсем не учители, потому что большей частью между моментом говорения и моментом познания не бывает никакого промежутка, и поскольку *внутреннее* научение является сразу вслед за напоминанием говорящего, то и кажется, будто учатся от слов того, кто напомнил.

Как круто переходит от слов к вещам Платон, как с раскаянием переходит от языка к самой истине Августин, так и Потебня, едва сказав было, что «только понятие [...] и слово [...] вносит идею законности [...] порядка в [...] мир», отрезвляется: «мысль, вскормленная словом, начинает относиться непосредственно к самим понятиям [...] на слово начинает смотреть как на посторонний и произвольный знак» (164).

А через три страницы мы услышим от Потебни что-то совсем удивительное. От далекой «первобытной» старины он возвращается к тому, как сейчас язык несет на себе человеческое общение. Слово развивается, образ, содержавшийся в нем, превращается в понятие, в понятиях, а не образах движется развитая мысль. Или, вернее, развивающаяся мысль вбирает в себя и понятия, и образы, ее все более стремительная жизнь как бы подгоняет, подкрепляет сама себя. Чистая мысль стремится к свободе. «Вместе с образованием понятия теряется внутренняя форма, как в большой части наших слов, принимаемых за коренные [...] слово становится чистым указанием на мысль, между его звуком и содержанием не остается для сознания говорящего ничего среднего» (167). Можно было бы подумать, что это исчезновение внутренней формы, выход словесного звука напрямую к содержанию, [к тому] о чем идет речь, для Потебни грустное обеднение слова; ничего подобного. Наоборот, эта способность языка выбросить из себя, словно отяжеляющий балласт, всю гирлянду внутренних форм и всяких других обертонов значения, представляется Потебне достоинством языка. «Поэтому несправедливо было бы упрекать язык в том, что он замедляет течение нашей мысли» (там же). Мысль стремительна, «что быстрее всего на свете — мысль». В ней высшее достоинство человека. В минуты ответственных решений чистая мысль как стре-

ла нацелена на суть дела и всякая примесь привесков, плюмаж «внутренних форм» ее отяготит. Ничего этого не надо. «Нет сомнения, что те действия нашей мысли, которые в мгновение своего совершения не нуждаются в непосредственном пособии языка, происходят очень быстро» (там же).

Заметим это: не нуждаются в непосредственном пособии языка, т. е. мысль обходится без языка вообще. Дальше: «В обстоятельствах, требующих немедленного соображения и действия, например при неожиданном вопросе, когда многое зависит от того, каков будет наш ответ, человек до ответа в одно почти неделимое мгновение может без слов передумать весьма многое» (там же). Запомним опять это «без слов передумать», потому что следующая фраза вот какая:

«*Но язык не отнимает у человека этой способности, а наоборот, если не дает, то по крайней мере усиливает ее*».[26]

Что тут можно подумать.

Можно было бы назвать это блестящим абсурдом, если бы существовало такое выражение. Язык, говорит Потебня, не отнимает у человека способность мыслить без языка, но усиливает ее, а то и вооб-

---

[26] Курсив В. Б. (Сост.)

ще ее дарит. Нам хотелось бы понять это в том смысле, что язык как бы тренирует мысль, как бы постепенно и медленно научая ее обходиться без его опоры, полагаться только на себя; слово, так сказать, исподволь доводит мысль до молниеносной бессловесной быстроты. Потебня говорит другое: «Слово, раздробляя одновременные акты души на последовательные ряды актов, в то же время ⟨!⟩ служит опорою врожденного человеку стремления обнять многое одним нераздельным порывом мысли» (167). Т. е. слово имеет место и в медленном образовании мысли из образов, и в стремительном полете, «нераздельном», т. е. не размеченном словообразами полете мысли. Иначе говоря, слово есть и там, где слова нет, а есть только единая целеустремленная мысль, имеющая дело прямо с сутью дела. Слово умеет быть так, что его нет. Его вовсе нет, для «порыва» мысли оно не существует — и все равно оно есть, служит мысли «опорою». Позвольте, скажем мы, но ведь «опорою» чистой мысли, которая «не нуждается в пособии языка», думает «без слов», оказывается обнаженная суть дела — сами вещи. Откуда тут слово, когда слова, сказано, уже нет?

Оно, однако, все равно есть, причем в качестве не менее как «опоры». К чему тут пробивается Потебня? К какой свободе от языка, даримой самим же языком? Мы в нетерпении, чуть ли не в раздражении. Мало было непрестанных метаний от ориента-

ции на слово к ориентации на вещи. Теперь перед нами уже чистый абсурд: слова нет в «порыве мысли» — и слово есть как никогда, как «опора» для порыва мысли.

Потебня хочет заглянуть здесь в первое начало мысли и слова, и мы не сможем следовать за ним, если не думали о том же, если открывающийся здесь пейзаж хотя бы отчасти не прояснился для нас по крайней мере в главных вопросах и задачах. Настойчивость Потебни, стремящегося разобраться в клубке мысль-вещь-мир-слово-язык, достойна того, чтобы настойчивость проявили и мы. Потебня пытается было объяснить то, что мысль, «сгустившись» (168), может освободиться от образов, все равно продолжая опираться на слово тем, что и слово в своей сути — не образ, не этимологическая картинка, а «образ образов», т. е. «представление». Речь опять о «вторичном участии», о *ре-*, т. е. о рефлексии: параллельно стремлению мысли, нацеленной на вещи, в человека, раз он человек, протягивается ряд сознания жизни духа — «самосознания». Это как бы доросший до непрерывности и самостоятельности ряд тех «отражений», «отношений», «означиваний», рефлексий, какими являются по Потебне первообразные слова. И теперь он говорит: «Слово рождается в человеке невольно и инстинктивно, а потому и результат его, самосознание, должно образоваться инстинктивно» (там же).

Самосознание, «результат» слова, останется чем-то словесным и без слова; в опоре на него-то, на свой «рефлекс», как бы по ниточке «самосознания» и устремляется вперед мысль, имеющая дело с самими вещами.

Почти сразу же, однако, [он] замечает, что эта тяжеловесная конструкция, изображение жизни духа в виде двух рельсов — мысли и ее сознания, самосознания — просто не нужна. «В самосознании душа не раздвояется на *сознаваемое* и чисто *сознающее Я*, а переходит от одной мысли к мысли об этой мысли, то есть к другой мысли» (169). Потебня не видит причин гипостазировать самосознание (сознание), оно остается в виде второго Я, зеркала, или наблюдательного пункта. Такой постоянно действующей инстанции просто нет. Что есть — так это разорванность человеческой данности, ответственность одной стороны человека за другую. «При самосознании данное состояние души не отражается в ней самой, а находится под наблюдением другого его состояния [...] Спрашивая себя, не проронил ли я лишнего слова в разговоре с таким-то, я стараюсь дать отчет не чистому Я и не всему содержанию своего эмпирического Я, а только одной мысли о том, что следовало мне говорить с этим лицом» (169). Почему отдание отчета о себе вообще в человеке происходит, почему человек ответственное существо. Потебня *разбирает* самосознание (сознание), не верит в существование такой

конструкции, принимает сознание как отдание отчета, т. е. как совесть.

Мы видели не раз, как легко у Потебни соседствуют вещи, которые вроде бы должны были бы друг друга исключать. Уживчивость, мягкая пластичность сохраняются и здесь, позволяют Потебне одновременно и принимать теорию сознания-самосознания, и отождествлять сознание с мыслью, а самосознанию отказывать в существенности. Оно, мы только что видели, сводится к самоотчетности. Оно, читаем мы, отсутствует в ребенке. Но ведь на месте будущего сознания, или самоотчетности, у ребенка что-то другое. «Если для ребенка в первое время его жизни все, приносимое ему чувствами, все содержание его души есть еще нерасчлененная масса, то, конечно, самосознания в нем быть не может, но есть уже необходимое условие самосознания, именно невыразимое чувство непосредственной близости всего находящегося в сознании к сознающему субъекту» (170). Ребенок, конечно, не субъект; и между «всем» и «находящимся в сознании» он не различает, так что последние шесть слов приведенной фразы можно спокойно отбросить. В самом деле, Потебня скажет через несколько строк: «На первых порах для ребенка еще все — свое, еще все — его Я, хотя именно потому, что он не знает еще внутреннего и внешнего, можно сказать и наоборот, что для него вовсе нет своего я» (там же).

«Чувство непосредственной близости всего», принятие мира «всего» как многозначительно важного составляет черту человека, вернее, составляет человека раньше, чем он субъективирует себя в «Я» и объективирует мир в «предметы». Чтобы не отстать от мысли Потебни и подготовиться к его решению антиномии «вещь-слово», мы должны хотя бы вчерне дать себе отчет в нашем отношении к вещам.

Мы «воспринимаем» в вещи не только ее «чувственную» сторону. «Восприятие» коричневого, неровно (перспективой искаженного) окаймленного ровными линиями, прочного, гладкого, удобного для сидения за ним и т. д. не дало бы нам угадать за этими показаниями чувств стол. Узнавание в столе стола — результат навыка, но не только и не в главном. Главное — прежде всего увидеть за ворохом впечатлений *нечто* (можно сказать: целое). Этому учит не навык, потому что и невиданная вещь — для нас *нечто*. Мы ее воспринимаем чувствами, в смысле, могли бы фиксировать и приборами, как источник ощущений; как *нечто* мы невиданную вещь не воспринимаем чувствами и [не могли бы] фиксировать приборами. Не видя *нечто*, мы не фиксируем даже пучок ощущений, потому что только цельность и делает ощущения пучком, до «нечто» и «целого» ощущения от вещи размазаны по фону. Так созвездие, пока не сложится в «гештальт», не выделено в звездном небе.

Говорить, что опыт — скажем, опыт приспособления или другой — научил человека во всем и всегда схватывать прежде всего единства, значит только уйти от трудного вопроса. Что опыт учит многому и по-всякому — несомненно. Но мы видим в вещи то, чего не видим и никак не воспринимаем — нечто — не потому, что нас научил опыт. Опыт учит чему-нибудь.

Не в «нечто» — не отрицание. *Нечто* — это именно *что-то*, но не в смысле «что-нибудь», что-ни-будь, все равно что, а в смысле «здесь что-то есть». Нечто — не отрицание «что», а наоборот, явное присутствие неопределенного «что». Но это вместе и отрицание: именно отрицание определенности. Когда мы говорим «это уже нечто» об успехе, достижении, мы никак не определяем его меру; только отмечаем, что он есть. Но только видя «нечто», мы можем узнавать какое оно. «Нечто» не имеет определенности, качеств, свойств, поэтому его видеть нельзя; но без этого невидимого мы ничего не увидим в вещи, потому что не будем видеть вещи самой. Нечто мы видим раньше и надёжнее всего другого: совсем не обязательно, чтобы мы всегда дознались, что такое нечто, но с невидимого «нечто» начинается всякое видение. Из-за того, что, например, вот это «нечто» в «Доме игрушки» мы сразу узнаем — это медведь, мы не замечаем расстояния между «нечто» и образом медведя. Это расстояние есть. Оно замет-

но, когда, например, я забыл слово, забытое слово стоит передо мной как словесное нечто долго, пока я его не вспомню. «Нечто» настроения так явственно присутствует в нас, что мы боимся, как бы оно чего не сделало с нами, как бы не перевернуло нашу жизнь; но иногда за целую жизнь мы так и не узнаем, что́ такое это нечто. Что жизнь, душа есть нечто, человечество никогда не сомневалось, что жизнь — это что-то, мы ясно видим, но что́ она, не видим. Что мир — это нечто, очевидно; никто не думал, что мира нет. Мира, целого никто никогда не видел и возможно никогда не увидит. Но кинотеатр «Мир» я сразу вижу: цвет, окна, дверь, рекламный щит, неоновая вывеска. У меня есть навык. Ребенок иначе подразделит; возможно, светящаяся вывеска будет для него «нечто». Но оттого, что опыт научил меня мгновенно опознавать кинотеатр «Мир» как кинотеатр «Мир» и очерчивать это очень определенное нечто стенами вмещающего его здания, не значит, что само «нечто» видеть меня научил опыт: наоборот, опыт начнется только после того, как я увижу нечто: не бывает опыта «ничто».

Гуссерль[27] называл восприятие чего-то («предмета», на его языке) раньше, чем это «нечто» определится, например, в чернильницу, «категориальным созерцанием», «видением» категории, «субстан-

[27] Logische Untersuchungen VI 2.

ции», на которую навешиваются определения, — первым видением невидимого, без чего нет видения ничего. Мы видим «субстанцию» (стоящее под, лежащее под определенностью единство вещи) ничуть не хуже, чем синеву чернил; просто способ видения другой, мы не знаем хорошенько, какими глазами видим.

Поэтому можно сказать, что никакого «нечто» до «что» мы не видим. Антисфен (в передаче Симпликия, Cat. Ar. scholie 66 b 45): ὦ Πλάτων, ἵππον μέν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ. Лошадность как то нечто, что дает нам узнать каждое крупное, копытное, безрогое, четвероногое, с гривой как «то самое», видеть нигде и никогда нельзя. А зебра? Не знаем. То ли то же, что лошадка, то ли нет. Но нечто. Но сомневаться, лошадка она или не лошадка, мы не могли бы, если бы не видели зебру сначала как нечто. Может быть, это то самое нечто, что «лошадность». Может быть, нет. Нечто — это *не-что*. Оно ставит вопрос о «что». Дает вглядываться в *что*. Не только дает: велит.

Способ присутствия нечто — касание, оно задевает нас. Оно ставит вопрос «что». «Что» никогда не вычерпывает «нечто» до дна: из-за того, что «нечто» невидимо, о нем можно говорить бесконечно. Не потому что всякое «нечто» можно определять бесконечно, — пусть бы оно определяло само себя, — а потому что оно задевает нас, требует себе ответа. В психологических опытах Узнадзе в Тбилиси выявлена

невыносимость присутствия неопознанных предметов: напряжение узнавания их доходит до истерики. «Нечто», его присутствие теснит, требует, задевает. Оно же своей невычерпываемостью дает свободу, простирает простор. Оно же и наполняет человеческое существо, которое попадает в историю, потому что задето. «Нечто» исторично: оно задевает человека так, как задевает. Оно всегда такое, что могло бы его не задеть. Любое «нечто» можно не видеть. Мы пришли сюда, на философский факультет, потому что чувствуем, что философия — это нечто. Огромное большинство людей, однако, думает, что она ничто. Нечто задевает нас так, как оно нас задевает, или оно нас не задевает. И то, что оно нас задело, и то, что мы его не увидели, потому что нечто невидимо, и тогда не увидели и никакого «что», случилось с нами одноразово и необратимо.

Мы не можем нарисовать, имитировать...[28]

Почему вещи задевают человека и тогда, когда они ему не нужны, — возьмем пример, когда занятого человека отвлекает воспоминание о прошлогоднем снеге, или делового человека тревожит луна, как поэта Ивана Бездомного на Патриарших прудах, —

---

[28] Слово не спасти, если оно не то же, что вещь. Спрашивай. Как это *может* быть.

Думай об *оборотничестве*. Именно поскольку Идея отдания того же; знаков; *по челу можно знать те вещи*.

мы здесь можем не говорить, этому место в разговоре о мире и о том, что человек не находит себе места и где его место, он находит себя не в такой-то одной точке географического пространства, а в мире, хотя географическое пространство он видит, а мир не видит. Об этом говорили[29] и наверное еще придется говорить в другой раз. Здесь важно, что вещи занимают человека, захватывают его, — может быть так, что человек только и осуществляется тогда, когда он захвачен вещами, и не некоторыми, а всеми: миром. Вещи, res, или все вещи — это издавна означает мир. Caput rerum — столица мира, animal maximum rerum — самое крупное животное в мире, сочинение Лукреция De rerum natura означает «О сущности мира», «О природе вселенной». Человек захвачен целым. Он существо, которое узнает себя в целом, и не узнает в частности. Целое такое, как мы сказали, — невидимое, отсюда возможность нигилизма.

Вскользь сказав о вещах, захватывающих человека, попробуем сказать о слове. Что слова имена, обозначения вещей, мы, конечно, можем сказать, и это будет верно, но с какой стати мы так будем говорить. Кто нам сверху спустил слова как обозначения вещей? В каждом языке обозначения разные, так что уж лучше сказать — слова попытки обозначения ве-

---

[29] На курсе «Мир» весной 1989. См.: *Бибихин В. В.* Мир. Томск: «Водолей», 1995; СПб.: Наука, 2007. (Сост.)

щей, но чьи попытки? Кто пытается обозначить и зачем? Как пытается? Мы расстанемся со схемами — предмет, обозначение — и взглянем на язык в истории человеческого существа. Язык — это то, чего могло не быть. Заброшенные дети не говорят. У человека нет органа речи, — очевидный факт, ускользнувший от «научной» лингвистики; только у немногих, например у Эдварда Сепира, можно найти понимание этого обстоятельства. Человек не может не слышать, у него есть уши, человек не может не двигаться, у него части скелета болтаются, связаны сокращающимися тканями. Но звук языка, слово прорезалось, так сказать, в человеке через тело, как бы проросло сквозь органы, имеющие свое назначение. В слове человек участвует всем своим существом: дыханием; так сказать «нутром», а наука сказала бы — резонирующими полостями; ритм сердца переплетается с ритмом речи, ударения в речи имеют частоту примерно ударов сердца; слова это как бы звуковые жесты; тон, тембр, напряжение, оттенки. Слово как бы вросло в человеческое существо, и вовсе не только физиологию, потому что захваченность, увлеченность сказываются на музыке, темпе речи. Потерянность, ожесточение, отчаяние тоже сразу и прямо дают о себе знать в речи. Речь вовсе не обязательно именование: есть речь нарочно избегающая именования, как газетный и официальный язык, как колдовские шаманские языки и тайные жаргоны. Во-

все не обязательно в своей речи человек хочет прийти к вещам; он может хотеть, наоборот, уйти от них. Языком человека может водить месть, злоба, коварство.

Остается неизменным одно: язык, языки — ответ на захватывающий вызов вещей. Раньше, чем имя стало можно применить в узкой области — в опредмечивающем знании, для обозначения чего бы то ни было, воспользоваться именами как этикетками, как непрестанно придумывают новые фирменные товарные ярлыки или новые названия химических веществ, для организации коллективного труда или для чего угодно, — язык уже был откликом человечества на то, в чем человек угадывает себя, на мир. Целый мир нельзя видеть; если попытаться назвать способ, каким он в нас присутствует — он приснился, привиделся человеку. Нигилизм — это просветительское откровение, что невидимое целое только сон. Но человеческие сны цепкие и неотвязные, они кроме того имеют свойство сбываться, в них есть своя неопровержимая убедительность, они способны захватывать человека. Язык, если пытаться назвать его статус, тоже как бы приснился человечеству. Во всяком случае, он укореняется в человеческом существе доходя до его дна. Язык — это первое исходное участие самого человеческого существа, как бы *целое* участие его в Целом (в мире). Органом речи, несуществующим, человеческое существо прорастает в от-

вет на вызов мира, в отклик на захватывающее его присутствие Целого.

Это соответствие слова и мира — вовсе не магически устроенное кем-то сверху, вовсе не похожее на «предустановленную гармонию» метафизического оптимизма или на «принципиальную координацию» между субъектом и объектом, а «обеспеченное» только тем, что человеческое существо не может найти себя иначе как в целом, в мире, — я пытался еще назвать таким образом: значимость, придающая смысл значениям сло́ва, в отличие от частных значений слов не условна и по своему существу она то же, что значимость вещей. Значимость, опора словесного смысла (всего, во всех слоях от звукоподражания до термина) — не отражение или обозначение, а *то же самое*, что значимость мира.

Теперь, после этих кратких замечаний, скорее намеков на ходы мысли, о которых подробнее в других местах,[30] — мы можем подступить к новой неожиданности, которую готовит нам, после всех своих метаний от вещи к слову, Потебня.

---

[30] См. изданные курсы В. Бибихина «Язык философии» (последнее издание: СПб.: «Наука», 2007) и «Мир» (Томск: «Водолей», 1995; СПб.: Наука, 2007). (Сост.)

V (16.11.1989)

Не то что мы составили свое «представление о предмете», в которое теперь впишутся мысли Потебни, а просто мы потребовали от себя осознать, в какую местность нас вводит Потебня — в местность, где дело идет о мире, в местность мира, где — не в точке на карте — человек призван себя найти. Человек это и есть место мира; невидимый, он здесь видим. Говорит, однако, в человеке мир, не сам человек. Язык не мой: он язык мира. — И когда человек раздирает, губит мир, то только уже имеющийся. — Слово? Отклик? На зов Целого, человек — не целое, а то, где целое имеет себе место; и человек может найти себе место только в целом, иначе он себе места не находит. — Все вещи должны быть названы. Они, конечно, не названы. Язык *называющий* сам себе загадка. Я всякий, могу и ничего не называть.

* * *

Мы оставили Потебню там, где, уже в конце предпоследней главы своего трактата о мысли и языке, он говорит о «невыразимо[м] чувств[е] непосредственной близости всего» как «необходимом условии» самосознания, — условии, которое имеет место в человеке и тогда, когда самосознания еще (добавим: или уже) нет, — и о том что «на первых порах для ребенка еще все — свое, еще все — его Я, хотя именно потому, что он не знает еще внутреннего и внешнего [...] для него вовсе нет своего Я» (170).

Во всяком случае, было время — оно как бы еще перед глазами Потебни, ему не хочется отводить от того времени глаза, — когда «человек менее выделял себя из мира» (171). И слово тоже «было» слитно — или более слитно с миром, чем теперь. «Чувственный образ, исходная форма мысли, вместе и субъективен [...] и объективен» (171—172). (Будем помнить: чувство для Потебни — движение всего человеческого существа, превращающееся в мысль, так сказать, «на корню», через свое же, того же самого чувства, осознание.) Такое чувство — достояние не мое субъективное, а человеческого существа как такового. «Говорящий, чувствуя, что слово принадлежит ему, в то же время предполагает, что слово и представление не составляют исключительной, личной его принадлежности» (172).

Последние две с половиной страницы 9-й главы размахом догадок, способом разрешения старых противоречий и появлением совсем новых способны привести всякого читателя в растерянность, за которую он должен быть больше благодарен Потебне, чем если бы книга кончалась итогом и резюме.

Вдруг и ненадолго Потебня вводит тему игры. «Быть может, мы не впадем в противоречие со сказанным выше о высоком значении слова для развития мысли, если позволим себе сравнить его с игрою, забавой» (там же). Что языки — это языковые игры, мы в XX веке знаем от Витгенштейна. Нам важнее узнать, с чего Потебня неожиданно заговорил об игре. Только что он говорил о месте языка в «образовани[и] взгляда на мир», «миросозерцания» (170, 171). Теперь — игра. Попробуем подумать, по какому пути может пойти Потебня, заговорив неожиданно о слове как игре, забаве.

Не угадаем. Речь пойдет о том, что игра — не игрушка, что игра способна вобрать в себя человеческую жизнь. Снова где Потебня хочет разглядеть простое и изначальное, он вспоминает ребенка. «Ребенок еще не двоит своей деятельности на труд и забаву, еще не знает другого труда, кроме игры; игра — приготовление к работе, игра для него исчерпывает лучшую часть его жизни, и потому он высоко ее ценит. *Точно так мы не можем отделаться от язы-*

ка[31]» (172). «Точно» так же — как? Как ребенок в игре полноценно живет, и не «отделывается» потом, когда начинает работать, от игры не потому, что работа это продолжение игры — работа все-таки противоположное игре, — а потому, что в игре была та полнота жизни, которой в работе уже нет, и от игры поэтому невозможно «отделаться» как невозможно отделаться от желания полноты жизни? Скорее всего так. Работа не может «отделаться» от игры, как не может отделаться от своей всегдашней частичности, неполноты.

В игре щепочка — это корабль, он переправляет ребенка через море. Весь язык — игра, потому что слово «море» не море. Но «отделаться» от языка, говорит Потебня, мы не можем. Нераздвоенный язык как высокая игра, т. е. язык как сама жизнь, где слово «море» — само море, в котором можно утонуть, которое нужно переплыть; мы от этого языка не можем «отделаться», потому что без него мир раскалывается безвозвратно: на вещи и слова. После всех метаний от вещей к словам, от слов к вещам стало ясно, что выход из раздвоенности только один: когда наивно и убежденно против всей очевидности мы говорим: слово и вещь одно, как в игре ребенка. Как к ребенку, Потебня снова бросается и в «первобытное», ко второму своему эталону: «между родным словом

---

[31] Курсив В. Б. (Сост.)

и мыслью о предмете была такая тесная связь, что [...] изменение слова казалось непременным изменением предмета [...] Слово было не пустым знаком [...] гораздо живее чувствовалась законность слова и его связь с самим предметом [...] По верованиям всех индоевропейских народов, слово есть мысль, слово — истина и правда, мудрость, поэзия. Вместе с мудростью и поэзией слово относилось к божественному началу [...] Слово есть самая вещь, и это доказывается не столько филологическою связью слов, обозначающих *слово* и *вещь*, сколько распространенным на все слова верованием, что они обозначают сущность явлений» (173).

В готском этимологическое соответствие нашему «вещь» — waihts, вещь; в английском есть редкое слово wight «существо», «тварь». В латинском наше слово «вещь» звучит, возможно, в слове vox, слово как голос, откуда «вокальная музыка», пение. И наоборот: наше «речь» — это возможно латинское res вещь, и несомненно польское rzecz «вещь», rzeczywistość не «речистость», а «действительность».

Но дело не в этимологии, говорит Потебня, а в «верование», что слова не просто «обозначают сущность явлений», а что «слово есть самая вещь» (173). Потебня разделяет это «верование»? Он, правда, говорит от себя и в презенсе: «слово есть самая вещь». Но с другой стороны он говорит это на последних двух с половиной страницах 9-й главы, начатой по-

сле типографского пробела с темы «игры». Потебня говорит об игре серьезно, но с мыслью «слово есть самая вещь» он играет. Опять же играет он — серьезно. Играет — но обращаясь к ребенку, к мудрости, к поэзии, к «времена[м] далеки[м] от нашего», к которым он всегда обращается, когда хочет прикоснуться к началам. «Слово есть самая вещь» — сказано Потебней в захватывающей его самого игре. Он все-таки ученый, работает. Он не счастлив среди самодовольной науки. «Можно оставаться при успокоительной мысли, что наше собственное миросозерцание есть верный снимок с действительного мира, но [...] считать создание мифов за ошибку, болезнь человечества значит думать, что человек может разом начать со строго научной мысли, значит полагать, что мотылек заблуждается, являясь сначала червяком, а не мотыльком?» (171). Потебня грустит на стадии развитой науки, он любит больше ребенка и поэзию. Слово сказано, и его не вернешь: миф для него «преодоленная ступень развития». Теперь, после этого, только игра, в которую он со всем увлечением сильного ума уходит, позволяет ему вернуться к тому, что для него единственно весомо и серьезно: к мудрой простоте наивного детства и вечной поэзии. Игра позволяет ему вернуться к любимой народной поэзии и говорить вещи, в которых он не «двоится», в которые вкладывает — в этой серьезной игре — все свое существо. «Таинственная связь слова с сущностью

предмета не ограничивается одними священными словами заговоров: она остается при словах и в обыкновенной речи» (174). Там, в серьезной игре в слово-вещь, ему уютно, как больше нигде. Там слово надежно сбережет ненарушенный мир, спасет человека, потому что прогонит раздвоенность, став тем же, что вещь. Метания кончились; мы в целом нераздвоенном мире; только теперь, спасшись от раздора, мы понимаем, что́ наделал с миром язык, как его расколол, как заставил теряться, не знать где суть — истина, — в вещах или в словах. Тот спор был бы вечный, мы из него не выбрались бы ввек. Теперь выбрались благодаря ребенку и первобытной вере: слова это сами вещи, вещи продолжаются в словах, как солнце продолжается в своих лучах. Мы притрагиваемся к словам как к вещам. Бойся слов как вещей; будь бережен со словом как с миром. «Не только не следует призывать зла [...] но и с самым невинным намерением, в самом спокойном разговоре не следует поминать известных существ или по крайней мере, если речь без них никак не обойдется, нужно заменять обычные и законные их имена другими, произвольными и не имеющими той силы [...] Если невзначай язык выговорит не то слово, какого требует мысль, то исполняется не мысль говорящего, а слово. Например, сербская вештица, когда хочет лететь, мажет себе под мышками известною мазью (как и наша ведьма) и говорит: „Ни о трн, ни о грм (дуб и кустар-

ник тоже, как кажется, колючий), beh на пометно гумно!" Рассказывают, что одна женщина, намазавшись этой мазью, невзначай вместо „ни о трн и проч." сказала „и о трн" и, полетевши, поразрывалась о кусты» (174).

«Слово есть самая вещь» (173). А внутренняя форма? Наверное, самая суть вещи, во всяком случае, все в слове — тоже сами вещи. Что, каждое слово — сама вещь? Да, конечно. Чем настойчивее мы будем в этой наивной вере, тем лучше. По крайней мере как хорошо, если бы было так. Так, во всяком случае, было в заповедном краю, в детстве, у мудрецов, в поэзии, у нетронутого, непогибшего народа. В тот край Потебня хочет, в науке ему неуютно. Но в том краю нет «объекта», нет «субъекта», нет даже «Я»! — есть только «невыразимое чувство непосредственной близости всего» (170). Потебня ученый, он должен говорить о субъекте, об объекте, о познании субъекта объектом; как же, иначе теперь нельзя. Но он не хочет отдать виде́ния цельности: «мы не можем отделаться от языка» (172). Тот язык, где слово-миф-мир одно — продолжает присутствовать в языке современной культуры, как червяк в мотыльке (171).

Но тогда скажи, что в мотыльке от червяка! В чары слова ведь теперь все равно никто не верит. И не внутренняя же форма, которая уже «не воспринимается». Нет. На надрывный вопрос, как в стремительной работе современной мысли, которая обхо-

дится без языка и слова, язык и слово все равно присутствуют как «опора» той самой бессловесной мысли, Потебня дает только ответ-загадку: мы не можем отделаться от того детского и первобытного языка, в котором слово и есть вещь.

В указателе к изданию «Мысли и языка», которым я пользуюсь,[32] против «формы внутренней» стоит: с. 174 и далее. Со с. 174 начинается 10-я заключительная глава, до которой мы сейчас дочитали; история ведьмочки, которая пропустила букву в заклинании и погибла от этого, — последняя фраза 9-й главы. Т. е., если верить составителям, только сейчас, в 10-й главе, и начнется разговор о внутренней форме. 10-я глава называется «Поэзия. Проза. Сгущение мысли».

Читаем. «В слове мы различаем: *внешнюю форму*, то есть членораздельный звук, *содержание*, объективируемое посредством звука, и *внутреннюю форму*, или ближайшее этимологическое значение слова, тот способ, каким выражается содержание» (175). Это мы уже слышали или даже сами говорили Потебне, когда он пробовал считать вообще все «общее», «объективное» (межиндивидуальное) значение слова «внутренней формой», а мы его поправляли, говоря что обычное, «узуальное» значение слова к внутренней форме отношения не имеет. Теперь

---

[32] *Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989.

Потебня это учел: кроме «внутренней формы», в слове есть «содержание». Мы ему еще говорили: без содержания слово не обойдется, а без внутренней формы очень даже. «В поздние периоды языка появляется много слов, в которых содержание непосредственно примыкает к звуку» (176). Мы понимаем, что такое «окно» между занятиями, без всякого «ока». «Содержание непосредственно примыкает к звуку».

Фраза продолжается: «Сравнивши упомянутое состояние слов с таким, когда явственно различаются в них три момента, можем заметить, что в первом случае словам недостает образности» (там же). Ну и что? Конечно, мы тоже жалеем, что слова́ уже не картинки, что мы едим уже ложками без рукодельных узоров. Но едим же. Другое дело, что до добра такая жизнь нас не доведет. Но тогда скажи, что современный язык — вообще не язык. Флоренский так сказал: в чем нет Разума Соборного, вселенского Логоса, того как бы и вовсе нет. Скажи, что единственно возможный человеческий язык с образностью, с символами, что без поэзии жизни нет! Не говорит. Символ *был*, народная поэзия *пронизывала* собой всю человеческую жизнь; в обоих правил «образ», который заключал в себе «указание на выражаемую им мысль» (178), была гармония между вещью и словом, а вернее, как мы слышали — просто волшебное тождество вещи и слова.

Но это *было*, пока внутренняя форма не забылась. Она забылась. Поэтому мы не можем назвать иначе, как забывчивостью самого Потебни, когда он объявляет: «Язык во всем своем объеме и каждое отдельное слово соответствует искусству» (179). Мы добавляем, поправляем его: так было, так есть в краю поэзии. Так, если хотите, *должно быть*. Но не есть.

Читаем дальше. «Внутренняя форма в самую минуту своего рождения изменяет и звук и чувственный образ. Изменение звука состоит [...] в устранении того страстного оттенка, нарушающего членораздельность, какой свойствен междометию» (180). Это Потебня уже в общем говорил. С мгновенным возвышением звукочувства, страстного жеста до мысли при «повторении», рефлексии его в «сознании» мы уже знакомы, но ведь это опять «первобытный» язык, реконструкция. В языковой данности от того звукочувства что-нибудь осталось? Что именно?

Метания Потебни, стоит ему выйти из спасенного пространства детства, первобытного человека и поэзии, шатания от полюса к полюсу, от слова к вещи, от языка к чистой мысли продолжаются. «Внутренняя форма слова, произнесенного говорящим, дает направление мысли слушающего» (180). *Как* «взрезывание» — внутренняя форма слова «волк», родственного «волочить» и лат. sulcus «борозда» — «дает направление» моей мысли, когда я

слышу это слово? Скорее наоборот, знание, какой бывает волк — рвущий, волокущий, — помогает мне увидеть, что его внутренняя форма, этимология именно такая! Потебня, словно слыша наше несогласие с ним, поправляется: «[...] но она только возбуждает ⟨слушающего⟩ [...] дает только способ развития в нем значений, не назначая пределов его пониманию» (там же). Даже в этом мы не готовы уступить Потебне. Раз внутренняя форма «не воспринимается», то ничего ровным счетом она не «возбуждает». Уступает Потебня: «Слово одинаково принадлежит и говорящему и слушающему, а потому значение его состоит не в том, что оно имеет определенный смысл для говорящего, а в том, что оно способно иметь смысл вообще» (там же)!

«Значение» не в определенном смысле, а в способности иметь смысл. Мы называем эту способность значимостью, которая у вещи и слова *по существу* одна. Так что же, внутренняя форма — это значимость? Не образ, а внедренность слова в человеческое существо, которое может осуществиться только в мире, поэтому всё что в мире для него значимо так же, как оно само?

Тогда с образом, символом, мифом в том смысле, как их понимает эстетика и этнография — как прошлые вещи, — можно расстаться. Значение слова не во *внутренней форме*, а в том, что оно вообще способно — чем угодно в себе, звуком, жестом, тоном,

пустым местом (молчанием, паузой вместо слова) — иметь смысл. — Согласись тогда, что внутренняя форма в смысле образа в образе, *ока* в *окне*, — только орнамент. Потебня не может никак согласиться, как вы не могли согласиться, что *внутренняя форма* — это просто единство. Ведь в ней «чувство», единственная ниточка, связывающая по Потебне язык с жизнью, а то слово выродится в условный знак. Он пытается отстоять внутреннюю форму ну хотя бы как пособие для мысли: «Слово [...] служит средством к ее созданию; внутренняя форма [...] имеет значение только потому, что видоизменяет и совершенствует те агрегаты восприятий, которые застает в душе» (183). И почти отчаяние в словах: «Чтобы не сделать искусство явлением не необходимым или вовсе лишним в человеческой жизни, следует допустить, что и оно, подобно слову, есть не столько выражение, сколько средство создания мысли; что цель его, как и слова, — произвести известное субъективное настроение как в самом производителе, так и в понимающем» (там же). Цель искусства — «произвести известное субъективное настроение». Почему субъективное? Скажем, «Марсельеза» производила объективное. У Платона и Аристотеля (в «Политике») музыка определяет настроение в государстве. У Гумбольдта, у которого Потебня берет это слово, «настроение» отвечает, пожалуй, самому «объективному», что может быть. «Пусть только поэт, — цити-

рует Потебня Гумбольдта (187), — заставит нас сосредоточиться в одном пункте, забыв себя ради известного предмета, — и вот, каков бы ни был этот предмет, перед нами — мир. Тогда все наше существо обнаружит творческую деятельность, и все, что оно ни произведет в этом *настроении*,[33] должно соответствовать ему самому и иметь то же *единство* и *цельность*. Но именно эти два понятия мы соединяем в слове *мир*» (187). То есть настроение то же самое что мир, мир самое «объективное» что только вообще может быть.

Целый мир, «настроение» единства — это по Потебне дело и языка тоже. Конечно, «отдельное слово [...] еще не вносит гармонию во всю совокупность наших восприятий» (186) — еще бы, с равным успехом [и даже скорее] оно расстроит, чем внесет гармонию, — однако «слово полагает начало водворению этой гармонии» (187). Каким же это образом? Ответ кажется наивным и неудачным: «Потому что готово стать подлежащим или сказуемым других вновь возникающих слов» (там же). Что общего между способностью стать подлежащим и сказуемым — и гармонией? Мысль Потебни: в слове, частном, обыденном, как мы его теперь слышим, внутренняя форма, с ее чувством, символом, обещанием бесконечного развертывания смысла, порушена. Но недаром тя-

[33] Курсив этого слова В. Б. (Сост.)

нется слово за словом; слово стало осколком, но осколок указывает на другие, надо дождаться что будет; подлежащее и сказуемое — это уже вот *два* слова, два осколка чувства, две бледных тени образа, но в целом они предложение, т. е. суждение, т. е. нечто *одно*! То, что потеряно в слове (внутренняя форма), восстановится в речи! Там вернется жизненное чувство, простое, первозданное, возродится потерянная изначальная цельность образа. Что потеряли в слове, найдем в целом языке. Что об этом можно сказать?

Непонятно почему. Что потеряли в слове, можем потерять в целом языке. Целые языки превращаются в жаргоны, научные, политические; целые языки просто исчезают. — Но в поэзии цельность достигается, напоминает Потебня. Ну это уже совсем другое дело. Поэт как бы никогда и не переставал быть ребенком. Круг замыкается: внутренняя форма поэтична, внутреннюю форму спасает поэтическое творчество. Чтобы символическое зерно, миф, свернутый как пружинка внутри слова, развернулся, нужна с самого начала и до конца творческая хватка. Где-то есть художники, которые не выпадают, умеют не выпадать, из единения слова с вещью, языка с миром. Пришедший символизм скажет: это мы, «теурги могущественные». Поэты — хранители языка, с ним гармонии, с ним мира. Но наука, наука? Что тут делает наука? Что это за величина?

С поэзией все хорошо, это спасенный мир. В нем слово есть вещь, а язык — сама его гармония. В поэзии язык не хуже, чем первое слово. А мы знаем, что оно «есть искусство, именно поэзия» (190). «Первое слово есть поэзия» (191). Поэзия имеется в виду, как уже не раз было ясно, «народная»: «бессознательное», «безличное творчество» (там же). Бессознательное, мы помним — потому, что сознание только и просыпается с первым чувством, превратившимся в слово. Из той первой цельности возникает всё, в чем есть цельность — отдельные искусства, музыка, потом опосредованно другие. «Периоды выделения искусств из слова давно уже пройдены и забыты высшими слоями человечества» (191).

Но наука, наука? Она тоже из первоначального единства, из поэзии? Ведь нет же?[34] Неужели поэзия из себя самой рождает то, что ее убивает? Какой должен быть ответ Потебни?

Да просто больше неоткуда всему браться. Все от первого слова. «Из языка, первоначально тождест-

---

[34] Наука — это отдельная вещь, но другое. Из того же слова, но на равных основаниях. «Слово способно вообще иметь смысл». И поэзия и слово на равных основаниях, оттуда вилка. Содержание (узуальное значение). Без *внутренней формы*, в опоре только на содержание, слово стало способным иметь смысл вообще. Звук, тон, пустое место — которому можно приписать любое содержание [...].

венного с поэзиею, — следовательно, из поэзии — возникает позднейшее разделение и противоположность поэзии и прозы, которые, говоря словами Гумбольдта, должны быть названы „явлениями языка". Разумеется, это можно утверждать только в том смысле, в каком говорится о выделении из поэзии всех остальных искусств ⟨т. е. ступенями⟩. Как скульптура образуется не из поэзии и хотя требует известной степени ее развития, но есть новый акт творчества, так и проза — не из поэзии, но из приготовленной ею мысли. Прозу принимаем здесь за науку, потому что хотя эти понятия не всегда тождественны, но особенности прозаического настроения мысли, требующие прозаической формы, в науке достигают полной определенности и противоположности с поэзиею» (193).

Поэзия рождает себе свою противоположность. Можно подумать, что говорит Гегель. Тогда после тезиса и антитезиса можно ждать синтеза? Он будет истиной того и другого.

Поэзия наивна. «Из преобразования чувственных восприятий ⟨скажем, из игры воображения, из фантазии, сна, ведь это все трансформации чувственных восприятий⟩, а не из каких-либо других источников она берет, положим, что „у царя Трояна козьи уши", но устраняет от себя поверку этого образа новыми восприятиями, не спрашивает, мог ли Троян иметь козьи уши, удовлетворяется тем смыслом, ка-

кой имеет этот образ сам по себе» (там же). Обратим внимание: «из [...] чувственных восприятий [...] а не из каких-либо других источников». Какие это «другие источники»? Мы о них ничего не знаем. Ведь все началось с чувства, которое, повторившись стало словом? Какие еще «другие источники»? Какие они могут быть?

Итак, поэзия наивна. Проза не наивна. «Она не признает за факт того, что „у Трояна козьи уши"» (там же). Она тут видит или какое-то иносказание, или вообще просто удивленно смотрит на поэта, что это с ним такое происходит, с чего он бредит, что у царя Трояна козьи уши. Вместо того чтобы так же наивно слушать, как поэт говорит, она недоверчиво смотрит на поэта, не перебрал ли он, «интересуется этим образом ⟨Трояна с козьими ушами⟩ только как феноменом душевной жизни поэта» (там же).

Т. е. у прозы, у ранней науки, есть трезвость. Не бывает такого, не бывает козьих ушей. Но поверь, поверь! умоляет ее поэзия. Если не поверишь, разрушится мир, распадется гармоническая связь, преступный царь не будет наказан (он преступный, потому что неспроста же у него козьи уши, за грех), в мир вторгнется зло, обман, добрым не будет помощи от чуда, без помощи чуда они ослабнут, восторжествует хаос, миру придет конец. Нет. Проза признает ценность гармонии, нравственности, поэтиче-

ского воображения, но в козьи уши царя Трояна [не верит].

В прекрасную цельность поэтического образа проза наука вторгается со своим неверием и все раскалывает на части. Наука сама за это наказана принципиальной неполнотой. «Есть много созданных поэзиею образов, в которых нельзя ничего ни прибавить, ни убавить; но нет и не может быть совершенных научных произведений» (194), они всегда еще неполны, недоработаны, фатально.

Для науки тождество слова и вещи распалось. «Она сравнивает действительность с понятием и *старается* уравнять ⟨курсив мой⟩ одно с другим, но так как количество признаков в каждом круге восприятий неисчерпаемо, то и понятие никогда не может стать замкнутым целым» (там же). Поразительно, что фатальную разорванность в мир науки внесло оказывается слово! Вернее, слово, когда улетучилась наивная вера в его тождество с вещью. Никому не пришло бы в голову, не будь слов, не мириться с вещами. Появилось отдельное от вещи слово — и словно из ящика Пандоры посыпались бедствия: встала вечная задача согласования слова с вещью, подгонки слов под вещи *и точно так же подгонки вещей под слова*. Работе этой конца нет, «количество признаков в каждом кругу восприятий неисчерпаемо» (там же).

Как человек дошел до жизни такой? Разве пахарь, сеющий весной, задумывается о количестве призна-

ков зерна, земли, общины, которая ждет от него успеха? Не то что он, словно лошадь в шорах, видит одну свою задачу; он видит небо, лес, деревню, живет в целом мире, таком от нас далеком, если сравнить «отвлеченность разговорного нашего языка с поэтичностью житейского, будничного языка простонародья, обративши внимание на недостижимую для нас цельность миросозерцания в простолюдине [...] Для народной поэзии эта связь действительно, осязательно существует» (195—196). Да, пока он верит, что, скажем, солнышко закатилось за гору. Не скажи он так — не было бы у него цельности мира, великого согласия вещей, когда ночью он идет в свой дом, а солнышко ложится на покой за горой, дожидаясь, пока он проснется. Но ведь не скажи он так — не было бы и другого, а именно вопроса, разве оно катится? и разве за гору? Выходит, сам поэтический язык спровоцировал, вызвал проверку, сличение слова с вещью, и что обнаружилось: никакое оно не «солнышко», а гигантский огненный шар. Тогда что же оно? Одна из звезд галактики. Что такое звезда? И «сравниванию» «действительности с понятием» отныне уже не будет, не может быть конца.

«Наука раздробляет мир, чтобы сызнова сложить его в стройную систему понятий; но эта цель удаляется по мере приближения к ней, система рушится от всякого не вошедшего в нее факта, а число фактов не может быть исчерпано» (194).

Не может человек жить в вопиющем раздоре, словно размазанный по бесчисленным и бессвязным фактам мира. Привлекается поэзия чтобы хоть как-то, временно его успокоить. Но она еще больше подливает масла в огонь, ведь она провоцирует новые недоверчивые вопросы. Поэзия как-то должна умудриться делать и то и то, и провоцировать науку и утешать человека. «Назначение поэзии — не только приготовлять науку, но и временно устраивать и завершать невысоко от земли выведенное ею здание ⟨т. е. без ухода в бесконечность, сохраняя меру человека⟩. В этом заключается давно замеченное сходство поэзии и философии. Но философия доступна немногим; тяжеловесный ход ее не внушает доверия чувству недовольства одностороннею отрывочностью жизни и слишком медленно исцеляет происходящие отсюда нравственные страдания. В этих случаях выручает человека искусство, особенно поэзия и первоначально тесно связанная с нею религия» (195). Т. е. когда еще развернется философия, а уже сейчас сердце надрывается от раскола мира, от «отрывочности жизни», и «нравственные страдания» убивают человека. Скорые помощницы тут — поэзия и религия.

Они же, как я сказал, и утешают человека науки, и снова и снова подливают масла в огонь, раззадоривают науку.

И здесь Потебня делает очень красивый ход, по-настоящему блестящий. Он формулирует отно-

шение поэзии (религии, мифологии, идеологии) к науке так:

«Если искусство есть процесс объективирования первоначальных данных душевной жизни, то наука есть процесс объективирования искусства» (там же).

Что можно об этом думать?

Именно так. Первобытное чувство, вылившееся в звуке, стало словом, когда стало *чем-то* — вещью, целым — для самого себя, «повторно участвовало» в самом себе. Назовем то чувство «движением», условно. Движение оформилось, стало, повторившись, вступив в отношение к самому же себе, словом. Но ведь само это вступание в отношение к самому себе, «означивание», как говорит Потебня, или ословесивание — *тоже движение*. Оно ведь тоже может «повторно участвовать», вступить в отношение к себе, уловить себя, схватить себя в единстве. Схватывание этого второго движения — как бы движения движения — в единстве может иметь вид вот какого наблюдения: смотрите что ведь произошло, некое чувство оформилось в целое и стало словом, вступило в знаковое отношение, означилось, обозначилось, теперь оно уже не какое было, а цельный образ. Значит я такое существо, что во мне опыт, чувство, порыв превращаются в слово, вот оно какое я существо. Посмотрим же, как это произошло, что

собственно там произошло, как то превращение случилось, какого оно рода, могло ли оно быть другим и т. д.

Еще раз. Помним, что под «искусством» понимается прежде всего слово и первобытное слово как поэтический образ, как целостное чувство. «Искусство есть процесс объективирования первоначальных данных душевной жизни [...] наука есть процесс объективирования искусства» (195).

Что можно об этом сказать?

Если бы машина объективирования остановилась после первого оборота, превратив чувство в поэтическое слово, это было бы чудом. Язык был бы тогда тоже чудесным единством слова и вещи. Мир был бы неразорванным гармоническим целым, еще бы, ведь с какой природной непосредственностью изливались бы звуки из человеческого существа, с такой же непосредственностью и неповторимостью они превращались бы и в слова. Но чуда не произошло. Машина объективирования не остановилась. Она сделала второй оборот, она тот свой первый оборот опознала, уловила как «нечто», как некое единство, как цельное движение. Мы еще не успеем как следует сообразить, что произошло, почему уже и в наивную поэзию мы верить не можем и анализируем мир, религию, слово, язык, а она уже делает третий оборот и анализирует этот наш анализ, превратив его в «не-

что», в «явление», подлежащее изучению, — явление научно-критического сознания. И эту машину объективирования теперь уже не остановишь, в самом деле, кто и что ее остановит, она и попытки остановить ее тоже подвергнет объективированию и станет изучать как особого рода психически-интеллектуальный акт. Я назвал формулу Потебни, «искусство есть [...] объективировани[е] [...] душевной жизни [...] наука [...] объективировани[е] искусства» блестящей не потому, что она решает проблему языка, а потому, что она решает проблему Потебни, выводит его из тупика, в который он загнал себя представлением первобытного слова как схваченного в единстве чувства. Ведь мы молчали, слушали его, а с самого начала совершенно было непонятно, почему «чувство» в начале всего? Почему это «чувство», повторяя само себя, вступая в отношение к самому себе, превращается в слово? Теперь оказывается: повторить себя может не только чувство, но и *отношение*. Мы вслед за Потебней все повторяли «чувство, чувство», потому что думали, будто у первобытного человека ничего кроме чувства не могло и быть. Хорошо еще, что мы каждый раз расширяли понятие чувства до опыта, до человеческого состояния вообще. Но и этого было мало. Теперь мы видим: объективирование отслоилось от чувства, оно продолжает действовать и без всякого чувства, в наблюдении над переходом чувства в образ. Зря мы с само-

го начала не настояли против Потебни, что в образовании слова участвует вовсе не просто «чувство» и второй раз чувство. Вот этот второй раз, это отнесение, эта «объективация» важнее чувства для образования слова. Потому что было бы сколько угодно чувства, но без схватывания его в едином образе не возникло бы никакого слова. А наоборот без чувства, только с одной машиной объективации, слово возникло бы?

Включения машины объективации необходимо и достаточно для возникновения слова *и без чувства*. Объективировалось бы ничто. Словом было бы молчание. Молчание не только может быть словом, но и единственное безусловное отличие человеческого языка от животных криков в том, что в человеческом языке есть значимое молчание, пауза. Человеческий язык — одно из его определений, необходимых, хотя не достаточных, — есть то, чего могло не быть. Человек *мог* молчать. Только потому, что он *мог* молчать, стало возможным слово, иначе бы оно осталось симптомом, как у животных. Речь — текст, в котором основа — молчание, а слово — только уток. Речь как текст без слова невозможна. Но слово возможно и без речи. Слово без речи — это молчание, основа речи. Повторно участвовать в себе могло не обязательно крикливое чувство, вылившееся в звук. Вступить в отношение к себе, стать словом мог и опыт тайны

мира, опыт тишины, умолкания задумавшегося человеческого существа среди шума мира. То раннее молчание могло стать первым словом и узнать себя как первое слово. Отношение, несение на себе не каких-то, а любых вещей, мира, — существо человека. Мир открывается ему прежде всего в опыте мира, согласия, знак которого — молчание. Чувство нам придется еще расширить, уже не только до опыта, но до настроения, как сам Потебня это мельком и делает, и до основного настроения — настроения мира, когда человек дает в себе место Целому, в согласии с согласием целого. Молчание — знак согласия.

Всего этого Потебня не говорит, но своей блестящей формулой он освободил себя от последних вериг внутренней формы, понятой как образ. Дело не в возгласе, не в ономато-поэтическом первослове, все это может быть, а может не быть. Дело в том, что Потебня называет «объективацией», в схватывании целого как целого. Остережемся называть такое «схватывание» способностью человека: человека еще нет, он возникает, со словом и мыслью, на месте такого схватывания, на месте единства, единство его охватывает, тогда он осуществляется и опомнившись обнаруживает себя тоже способным к схватыванию целого.

Теперь Потебне ничто не мешает окончательно и без сожаления расстаться с внутренней формой и с поэзией вообще. «Слово только потому есть орган мысли и непременное условие всего позднейшего

развития понимания мира и себя, что первоначально есть символ, идеал и имеет все свойства художественного произведения. Но слово с течением времени должно потерять эти свойства, равно как и поэтическое произведение» (196). Будем смелее и спросим: а существовало ли то первобытное время? Или если оно существовало, то не ближе ли к истине все-таки мы, теперешние? Да: ближе; та первобытная мифологическая цельность, если на самом деле существовала, могла и не существовать, без нее можно было обойтись. Ничего хорошего, в том, что она была. «Пословица лишится своего смысла потому, что мы станем выше ⟨!⟩ ее» (197). Мифологические образы вытесняются «более правильными понятиями» (там же). «Чем успешнее идет то обобщение и углубление, к которому мысль направлена словом ⟨смело поправим: еще раньше слова была «объективация», схватывание цельности, в обоих смыслах генитива, цельность охватила человека, цельность была схвачена как таковая⟩, и чем более содержания накопляется в слове, тем менее нужна первоначальная точка отправления мыслей (внутренняя форма)» (198).

А где же язык, Потебня еще будет говорить, что от него «не отделаться», как на с. 172? Читаем на с. 198: «Но какой бы отвлеченности и глубины ни достигла наша мысль, она *не отделается* ⟨курсив мой⟩ от необходимости возвращаться, как бы для освежения, к своей исходной точке, ⟨чему? слову? поэзии?

образу?⟩ представлению ⟨!⟩». Конечно, Потебня называл первобытное слово «представлением», но в совершенно определенном аспекте: в аспекте именно объективации, схватывания цельности. К ней мысль припадает на каждом своем шагу, как Антей к земле, чтобы черпать силы в единственном источнике.

Правда, «представление» Потебня снова иллюстрирует внутренней формой, на этот раз той разверткой внутренней формы, какой является поэтический образ. Он как фольклорист замечает, что одни и те же связи понятий воссоздаются разными средствами снова и снова. Скажем, в эпической формуле «косу чесать» развернуто то, что и так уже заложено в слове «коса»: это перегласовка слова «чесать», чередование гласных вызывает и изменение первого согласного, так же как «начало» — «конец», ведь только в «конец» *к* стоит перед исконным гласным непереднего ряда, а слово «начало» в древнерусском было не с *а*, а с переднеязычным носовым **ѧ**, **начѧти**, юс малый (в отличие от юса большого, **ѫ**); а в польском в этом слове до сих пор «е»: naczelnik. То же «пять» из **пѧть**, а в польском до сих пор pięć. Словом, «коса» — то же слово, что «чесать»; язык это забыл, но эпическая поэзия восстановила в формуле «косу чесать».

Что волосы надо сначала расчесать, чтобы заплести в косу, очевидно. Потебня обращает внимание на то, что в языке есть связи понятий неочевидные, непредсказуемые. Например, «сравнение широты лис-

та с умом [...] никоим образом не может быть выведено из непосредственного разложения восприятий» (200). Потебня делает рискованное заявление: причина этих непредсказуемых, неожиданных связей, логически невыводимых — язык. «Сравнение ⟨листа с умом в фольклоре⟩ [...] возможно единственно ⟨!⟩ потому, что в отдельных словах существовало до него сближение разума и слова, слова и шума, шума листьев и их широты» (200—201). Мы можем спокойно не согласиться. Тем более через несколько фраз Потебня уже назовет этимологию не причиной, а «исторической посылкой» нетривиальных фольклорных «сравнений».

Только что тема «сравнения» поднята Потебней, а его раскованная мысль уже ощущает весь размах слова как сравнения: не только «перво[е] двучленно[е] предложени[е]» — уже сравнение, но даже и «одно слово в живой речи есть переход от чувственного образа к его представлению или символу, и потому должно быть названо сравнением» (201—202). Сравнение двух предполагает общее третье. Я сравниваю «Таврию» с «Запорожцем»: *никакого сравнения*, говорю я, у «Таврии» водяное охлаждение, у «Запорожца» воздушное. Это «никакого сравнения» как раз предполагает, что есть то общее, в чем между сравниваемыми «никакого сравнения» нет: обе машины имеют систему охлаждения. Я сравниваю цифру 2 и верблюда. Общее между ними — они *есть*,

они *сущее*. Возможно, есть что-то другое общее, но чтобы не ошибиться, чтобы сравнивать наверняка, я беру то общее, в чем ошибки быть не может: я могу сравнивать всё, что угодно, на том основании, что всё — сущее. Если даже «одно слово [...] в речи» — сравнение, т. е. мы сравниваем предмет со словом, значит есть то общее, в чем слово и вещь — одно и то же. Не будем дознаваться «дотошно», что общее между словом и вещью. Еще не зная, что общее, мы ощущаем, что оно есть, и этого достаточно, чтобы легитимировать *любое* наименование. Я вижу верблюда и говорю: слон. Сойдет. Назовем такую громадину слоном, сравнение сработает как название. Слово «верблюд» происходит, скорее всего, из готского ulbandus, — в IV—V веке государство германского племени готов захватывало все пространство от Балтийского до Черного моря, и потом еще много веков готы имели государственное, а потом племенное существование в Крыму. Готское ulbandus — заимствование из греческого ἐλέφας «слон».[35]

Игровое сравнение, название верблюда «слоном», было не Бог весть какой, но поэтической метафорой. На смену поэзии приходит проза. Она обращает внимание на неправомерность именования: верблюд все-таки не слон, он *другое*.

---

[35] См.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1964, ст. «Верблюд». (Сост.)

Но как сравнение возможно *всегда*, потому что между любыми двумя сущими можно найти общее, основание для сравнивания, так, наоборот, отрицание никогда не бывает *полным* — по той же причине, что отрицаемое есть такое же сущее, как то, в свете чего, в видах чего его отрицают. «Полное отрицание невозможно. Так как действительность дает мысли только положительные величины, то отрицание должно быть результатом известного столкновения этих величии в сознании» (207). С какой стати я стал бы что бы то ни было отрицать, если бы не имел в виду что-то, по причине чего отрицаю: отрицающее. Отрицающее и отрицаемое «сталкиваются» — и значит, опять же, есть то, *в чем* они сталкиваются, есть общее, *в чем* я их вижу разными. «Отрицание есть отношение соизмеримых величин» (там же). Т. е. отрицание — это тоже сравнение. Так ли?

Так. Потому что когда между отрицаемым и тем, ввиду (в виду) чего отрицают, не станет ничего общего, отрицание перестанет быть. Так бытие и ничто. Мы не можем сказать, что бытие не есть ничто; только *слово* бытие не есть слово *ничто*, и это нам мешает. Подумаем о самой вещи. В знаменитом начале раздела первого «Науки логики», в двух коротеньких параграфах «Бытие» и «Ничто» Гегель пишет:[36] «Бы-

[36] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 139—140.

тие [...] равно лишь самому себе [...] не имеет никакого различия ни внутри себя, ни по отношению к внешнему. Если бы в бытии было какое-либо различимое определение или содержание [...] оно не сохранило бы свою чистоту. В нем *нечего* созерцать [...] В нем также нет ничего такого, что можно было бы мыслить [...] Бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле *ничто* и не более и не менее, как ничто».

Вне бытия и ничто в «действительности», которая «дает мысли только положительные величины» (207), уже сама эта «положительность», «действительность», «величина» — общее между отрицаемыми и превращает их в сравниваемые.

Итак, в языке «основная форма ⟨скажем — *тезис*, первобытная поэзия⟩ есть положительное сравнение» (208). Тезис провоцирует антитезис. «Отрицание ⟨т. е. проза, наука⟩ примыкает к нему, развивается из него, *есть* первоначально *отрицательное сравнение*» (208). Потебня приводит для иллюстрации фольклорное сравнение через отрицание. Привычная форма сравнения — через уподобление, «как», скажем в сравнении грозы с пролившимся божественным нектаром:

Ты скажешь: ветреная Геба,
Кормя Зевесова орла,
Громокипящий кубок с неба,
Смеясь, на землю пролила.

«Ты скажешь» имеет здесь смысл: можно назвать это еще и так, это все равно как...

Менее прямое, более вкрадчивое сравнение — через отрицание. Когда поется: «Не осенний мелкий дождичек льется сквозь туман, слезы горькие льет молодец»; или, в примере Потебни:

> Не буйные ветры понавеяли,
> Незваные гости понаехали (208),

то «не осенний дождичек» значит «как осенний дождичек», «не буйные ветры» — «как буйные ветры». В некоторые — не во все — периоды древнеиндийского языка главным словом сравнивания было न (*nâ*), отрицание «не». Поэзия — сравнение через «как», наука — сравнение через «не».

Потебня, таким образом, находит *синтез* поэзии как тезиса и науки как антитезиса, это *сравнение*. Сама наука может не замечать, что ее понятия таковы, но независимо от того, что наука может об этом думать, они — *сравнения* с поэтическим образом. Так я понимаю темную фразу Потебни (как жаль, что он не смог подготовить второе издание): «Для человека, в глазах которого ряд заключенных в языке сравнений есть наука, мудрость, поэтическое отрицание есть своего рода разрушительная критика» (209). Не только первое противопоставление науки поэзии все равно остается сравнением, только через отрицание, но то же справедливо и для всех разобла-

чений наукой самой себя, для научных революций. Так я понимаю другую загадочную фразу Потебни: «Первое научное объяснение факта соответствует положительному сравнению; теория, разбивающая это объяснение, соответствует простому отрицанию» (208—209).

Т. е. когда «проза» поправляет меня, ты не прав, верблюд не слон, *она делает по существу то же, что и я, сравнивает верблюда со слоном*, только не замечает, что сравнивает. И когда квантовая механика говорит, что отношение между одним энергетическим уровнем электрона и другим уровнем электрона *не* статическое, никакими статическими соотношениями неуловимо, требует введения статистики, это отрицание «не статическое» остается сравнением со статическим. Сравнение протекает в том общем, что есть между статическим и статистическим. То и другое — одинаково *объективное*, одинаково определяется отношением к наблюдающему субъекту.

Понимание отрицания, которому наука подвергает миф и религию, как сравнения открывает неожиданную перспективу. Потебня прерывает здесь тему сравнения, но мы можем попробовать вчерне прикинуть, куда бы она могла дальше вести.

Наука никаким способом не может сделать, чтобы ее отрицания не были сравнениями. «Не Бог со-

творил мир». Это отрицание: догмат сотворения мира Богом напрочь отвергается. Наука не понимает, в чем дело: только что она отвергла — и тут же у нее на руках, словно ребенок-подкидыш, оказалась проблема возникновения вселенной. То отрицание имело характер сравнения, которое наука сделала, сама того не заметив. С божественным сотворением мира она сравнила свое, научное понимание процесса возникновения вселенной.

Вернемся к Потебне, однако. «Важность забвения внутренней формы — в положительной стороне этого явления ⟨!⟩, с которой оно есть усложнение или, как говорит Лацарус, *сгущение* мысли. Самое появление внутренней формы, самая апперцепция в слове сгущает чувственный образ, заменяя все его стихии одним представлением, расширяя сознание, сообщая возможность движения большим мысленным массам» (210—211). Если «сгущение» мысли, «гештальтизация», сведение в единство, может происходить после забвения внутренней формы, то могло и до ее появления. Как в первобытном ономато-поэтическом слове, где внутренняя форма она же и внешняя. Потебня неточен, соединяя «появление внутренней формы» и «апперцепцию» через запятую: внутренняя форма появилась от апперцепции, а не наоборот, они не равноправны. Внутренняя форма пришла и уйдет, апперцепция, сгущение, схватывание единства останется. Или я неправ?

Я говорю «единство» и представляю рамку, откуда-то спущенную, в которую обрамляется всякое восприятие и всякое слово. Мне это сейчас кажется таким понятным, что я своей уверенностью могу заразить и вас, вам тоже вслед за мной может показаться, что да действительно что-то вроде единства какого-то проходит через все восприятия и их собирает в целые. Я попал в ловушку, о которой говорил Гегель (не раз; см., напр., § 20 и 24 «Энциклопедии философских наук»). Начало раздела А (Сознание) «Феноменологии духа» (I. Чувственная достоверность или «это» и мнение): мне кажется, когда я говорю «я», что я высказываю себя, этого конкретного; на самом деле, произнося «я», я высказываю что-то пустое и всеобщее.[37] «То, что мне *мнится*, есть *мое*, принадлежит мне как этому особому индивидууму; но если язык выражает только всеобщее, то я не могу сказать того, что мне только *мнится*. *И невыразимое*, чувство, ощущение представляют собой не самое лучшее, не самое истинное, а самое незначительное, наиболее неистинное».[38] «Язык [...] правдивее: в нем мы сами непосредственно опровергаем свое *мнение*».[39] Тем, что я говорю «единство», я опровергаю

---

[37] *Гегель Г.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа // *Г. Гегель.* Сочинения. Т. IV. М., 1959, с. 54.

[38] *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук, т. 1 (Логика). М., 1974, с. 114.

[39] *Гегель Г.* Феноменология духа.., с. 53.

сам себя: *единство* вовсе не то, что я пытаюсь в могиле своего «Я»[40] приладить к вещи и слову, чтобы их как-то уловить, никакого *единства* в виде представляемой мною всеобщей рамки, в которую укладываются вещи и слова, нет, а само мое воображение такой рамки стало возможным потому, что в моем русском языке, многократно и сложно перевитом с другими языками Европы, есть слово и понятие «единство». Я завтра, [или] через полчаса забуду, какие туманы проплывали в ночи моего «Я» (Гегель, там же), когда я перед вами говорил; иллюзорный ухват, которым я собирался ухватывать все на свете, растает как след от папиросы, я забуду, что́ мне померещилось, и мне станет стыдно, что я с таким убеждением вещал неведомо о чем. Но что останется — это то что сбылось; сбылось в трехтысячелетней истории индоевропейских языков понятие которое мы встречаем в Древней Индии как एक, в греческой мысли как τὸ ἕν, в латинской как unum, и которое продолжает жить, между прочим, в более робком, пунктирном, сыром понятии «внутренней формы». Это слова-события, которые без всякого сравнения весомее, чем то, что у меня на уме и что я не могу вам даже передать, не обращаясь к помощи языка, который говорит сам без меня и говорит так, что вы не можете не прислушаться и к нему преж-

[40] *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук.., с. 123.

де всего прислушаетесь, и говорит уже тысячелетиями.

Смиримся и снова вчитаемся в Потебню: «Без слова человек остался бы дикарем среди изящнейших произведений искусства, среди машин, карт и т. п. [...] Одно только слово есть monumentum aere perennius; одно оно относится ко всем прочим средствам прогресса (к которым не принадлежит их источник, человеческая природа) как первое и основное» (211). Так для философской мысли на протяжении тысячелетий когда она пыталась схватить целое не было опоры прочнее, важнее и надежнее этих слов, एक, τὸ ἕν, unum, «единство». Одно из таких слов-событий — внутренняя форма. Пытаться втиснуть ее в рамку, которая нам сейчас померещилась и которую мы *назвали* единством — все равно что поймать слона капканом, который мы нарисовали на бумаге. Совсем другое дело — что «внутренняя форма» родилась как ответвление — через кантовскую «апперцепцию» — того, что сказано в слове ἕν, unum.

Наши мысли, воображения, догадки, мнения так и умирают в темной ночи нашего Я, как в могиле, а тысячелетиями продолжают стоять, как monumentum aere perennius, слова-события.

События — не слова как они стоят в словаре, а [слова] как ответ на вызов мира, ответ, в котором вызов мира продолжает присутствовать как то, что их вызвало; этим вызовом, этим невидимым присутст-

вием мира они тысячелетиями стоят, держатся и обновляются. Они — события мира. Слова — события мира. Мир нигде не присутствует иначе, как в этих своих событиях, которые не исключают, чтобы мир сбывался еще и другим образом, в других языках, в неизвестных нам языках и неизвестным нам образом. Мир сбывается в слове-событии так и тогда, как и когда он сбывается; никаким другим образом, чем как он открывается, когда он открывается, он никогда не открывается. Мы имеем дело с миром, таким образом, в истории мира. Мы имеем дело с миром так, что он — наше тоже дело. Наше дело — дело мира. Первое прикосновение к миру, касание мира — в мысли и слове. Все другие прикасания к миру определяются уже мыслью и словом, или безмыслием и безответственностью. Нелепость «защиты мира», и т. д.

Если этому научило чтение, уже достаточно: упаси нас Бог впредь подставлять под то искание, спотыкание, прозрения, ошибки, размах мысли, нелепости, весь роман Потебни с языком и мыслью и внутренней формой — подставлять под «внутреннюю форму» какое-нибудь воображаемое схематическое «единство». Она такая, какая она есть — событие в истории мысли о языке, одно из событий мира.

VI (23.11.1989)

Мы читали Потебню, чтобы вместе с ним осмыслить какая это *вещь*, внутренняя форма. Что эта *вещь* есть, сомневаться нельзя. Но она именно *внутренняя*, поэтому от нее можно ожидать того, что с ней и происходит: она не всегда видна. Что она *есть*, видно из того, что ее просто видно (иногда): как око в окне, как в медведе — существо, наведывающееся в лесную пасеку и интересующееся медовыми сотами, как в древнеиндийском названии слона हस्तिन्, हस्तिनी (hastin, hastinī) от हस्त (hasta), рука — существо, имеющее руку и умело орудующее рукой. Возможно — handags, художник, умелец («рукастый»). Здесь внутренняя форма так сказать выплывает на поверхность. Это для нее обязательно. Возьмем то же слово «мед», греч. μεδύω «быть пьяным». В нем внутренней формы не видно. Но мы ощущаем ее присутствие, она невидимо *клубится*, как сказал бы Розанов,

вокруг слова «мед»: у него есть историческое значение «хмельной напиток». Мы можем понять или так, что за «хмельным напитком» стоит «пчелиный мед» («то, что делается из пчелиного меда»), или наоборот («пчелиный мед — это то, из чего делается хмельной напиток»). Этнографически второе направление кажется более вероятным: вещи дается имя по ее функции, как окну — по функции быть оком дома, медведю — по, так сказать, «функции» проведывания пчелиных ульев.

Об этой невидимой, но угадываемой внутренней форме Потебня говорит двояко: он иногда ее не признает вовсе за внутреннюю форму, раз она не выражена («в большинстве наших односложных слов нет внутренней формы»), — или же он проводит принцип внутренней формы по всей истории слова. Тогда выстраивается целый коридор внутренних форм вплоть до начала слова в первом звуке-чувстве, которое конечно слитно, неразличенно, как неделимое излияние души, но в самом своем акте, в осуществлении приобретает глубину: чувство оказывается тут внутренней формой слова (116) — т. е. внутренней формой себя же самого (собственно, похоже как в слове «мед»), потому что само же чувство-звук *вместе с тем* есть и чувство этого звука (человеком произносимого и им же воспринимаемого); ведь, по Потебне, слово, как мы видели, возникает из первого чувства путем «вторичного участия» этого чувства в

самом же себе. В том же месте середины, ближе к второй половине, главы VII книги «Мысль и язык» Потебня вводит тему *символа*:

«Слова, как *бык* (βοῦς), имеют уже внутреннею формою не чувство, а один из объективных признаков обозначаемого ими предмета: βοῦς значит то, что издает звук *бу*; но эти слова предполагают уже название самого звука, в котором связью между восприятием внешнего (нечленораздельного) звука и выражением его в звуках членораздельных, символом восприятия для самой души будет чувство, испытываемое ею при восприятии. *Символизм уже в самых начатках человеческой речи отличает ее от звуков животных и от междометий*[41]» (116).

Примечание 22 к месту «эти слова ⟨т. е. слова имеющие «нормальную» внутреннюю форму⟩ предполагают уже название самого звука» гласит: «Мы не говорим, будет ли первичное слово для звука изображать его как действие или как предмет, потому что при создании слова обе эти точки зрения вовсе не существуют» (216). Не надо спотыкаться на кажущейся невразумительности фразы «первичное слово для звука изобража[ет] его как действие или предмет»: мысль Потебни ясна, «первичное слово для звука» — сам же звук этот и есть, впервые превращающийся в слово; и звук этот — одновременно действие или

[41] Курсив В. Б. (Сост.).

предмет или то и другое и все части речи вместе, потому что он звук-чувство, непосредственное проявление состояния человека.

Звук-чувство, как мы знаем, «вторично участвует» — в чем? в самом же себе как в начинающемся тут человеке — и вступает тем самым в отношение к самому себе, или, как мы на этой же странице читали у Потебни, «обозначается» «тем, что само невыразимо, хотя и ближе всего к человеку» — самим же собой, чувством.

«Чувство», испытываемое душой при восприятии звука и превращающее для души нечленораздельный звук в членораздельный, Потебня называет *символом*. Что необычно в таком применении слова «символ»?

Мы привыкли называть знаки символами вещей, например флаг символ государства, Потебня наоборот называет чувство души символом звука! Мы не успеваем задуматься над этой необычностью, которую сам Потебня никак не объясняет, потому что еще раньше того нашим вниманием завладевает еще большая странность: а именно странное совпадение. В самом деле, как раз эти четыре слова — чувство, душа, символ, звук, которыми Потебня описывает внутреннюю форму, спрятавшуюся в первобытном чувстве, — *только эти четыре слова*, больше никаких других там нет, входят в аристотелевское опре-

деление языка. Для случайного совпадения это было бы слишком удивительно. Но никаких признаков того, что Потебня в процитированном месте помнит, имеет в виду начало аристотелевского трактата «Об истолковании» (Περὶ ἑρμενείας, Periermeneias), вовсе нет. А с другой стороны, Аристотеля Потебня читал. В «Лекциях по теории словесности», раздел 2, лекция 2 (484) Потебня приводит пример *притчи* из Аристотеля, «Риторика»: «Назначать правителем лицо по жребию, все равно как если бы владелец корабля, нуждаясь в кормчем, вместо того чтобы выбрать лучшего из служащих на корабле, взял бы того, на кого упадет жребий». Если Потебня читал аристотелевскую «Риторику», он мог читать и «Об истолковании» — второй трактат аристотелевской логики (органона), как бы введение в его сочинения.

Независимо от того, помнит здесь Потебня об Аристотеле или не помнит, мы снова, уже не в первый раз, попадаем в притягивающее поле классической философской мысли и уже не можем слушать Потебню без того, чтобы не соотносить его с Аристотелем. Тем более что по сравнению с расплывчатым, плавающим пониманием символа у Потебни, — пример странности мы видели, — понимание символа у Аристотеля и определенно, и просто. Символ — часть целого, тем, что она часть, показывающая на целое, пред-полагающая его, состоящая в «договоре», в «соглашении» с другой частью (договор, сдел-

ка — тоже значение греческого слова σύμβολον). Συμ-βάλλω сдвигаю, складываю так чтобы составилось целое). В Эвдемовой этике, говоря о дружбе людей противоположных характеров, эти люди — «символы» друг друга, Аристотель подчеркивает, что́, собственно, притягивает такие «символы»: не сами их противоположные свойства. Магнитом служит то «благо», которое получится, когда крайности сойдутся между собой в золотой середине. Связь символов — противоположностей — обеспечивают не сами они как противоположности, а прекрасное целое, которое может из них получиться; оно — целое — притягивает как цель.

Мы должны вспомнить здесь аристотелевское определение языка, кроме того, что мы из-за странного совпадения оказались в поле его притяжения, еще и потому, что только через него мы сможем увидеть смысл в непривычном перевертывании у Потебни символического отношения, когда символом оказывается чувство, а символизируемым звук.

Аристотель говорит, в первых строках «Об истолковании»: τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα (1, 16a 4).

В «Риторике» III 16 Аристотель говорит о «символах» в сходном смысле. «Пользуйся при рассказе чертами, относящимися к страстям ⟨πάθημα, состояниям; современное «страсти» уводит в сторону от спокойного πάθος, от πάσχω, что значит вообще

«иметь такой-то опыт, находиться в таком-то состоянии», «испытывать», τὶ πάσχει — что с ним происходит, что с ним случилось, в каком состоянии он находится; κακῶς πάσχω нахожусь в дурном положении, несчастен, εὖ πάσχω переживаю хороший период жизни, счастлив⟩... пользуйся при рассказе чертами, относящимися к человеческим состояниям, касаясь и того, что бывает их следствием, а также того, что известно ⟨т. е. что всем известно о человеческих состояниях и о том, что с людьми в таких состояниях происходит⟩ [...] как Эсхин [говорит] о Кратиле: „Шипя и потрясая руками"; это убедительно, потому что то, что слушателям известно, служит символом того, что им неизвестно».[42] Переводчик не без основания боится, что такое употребление слова «символ» будет современному читателю непонятно, и заменяет его словом «признак»: «то, что слушателям известно, служит признаком того, что им неизвестно».[43] Аристотелевское «символ», однако, точнее чем «признак»: «символ» предполагает, что одно осколок другого и без другого, так сказать, не ходит: шипение и потрясание руками как бы видимый, ощутимый осколок, частица чего-то целого, другая часть которого невидима, находится в душе.

---

[42] См.: Античные риторики. М., 1978, с. 158. В. Б. цитирует неточно, отчасти используя свой перевод. (Сост.)

[43] См. там же; цитирование неточное. (Сост.)

Так же в аристотелевском определении языка: звуки и вообще все то, что принадлежит звуку, включая ритм, мелодию, акцент и т. д. — как бы осколки целого, им до целого не хватает невидимого состояния человеческой души, поэтому они способны указывать на состояния. Переводчик опять же боится, что такое употребление слова «символ» будет современному читателю непонятным, и пишет: «знаки», «то, что́ в звукосочетаниях, — это знаки представлений в душе».[44] Перевод этот неудачен весь, в каждом слове он не просто искажает мысль Аристотеля, но безвозвратно загромождает ее уродливыми нагромождениями, через которые до нее добраться уже невозможно. «Представления в душе» — это навязывает Аристотелю взгляды чего-то вроде современной психолингвистики, бездумно пользующейся термином «представление» так, как если бы он был сам собой понятен, а не требовал для себя целой психологической теории, держащейся на условных и шатких подпорках непонятно чьей «философской системы». Ни о каких «представлениях» у Аристотеля нет речи, он не видит никакой надобности, говоря о языке, нагромождать такие нагромождения. Язык крайне прост. Он имеет дело с παθήματα — самым широким названием вообще человеческого состояния, опыта,

[44] Пер. Э. Л. Радлова; цит. по изд.: *Аристотель*. Соч. в 4-х тт., т. 2. М., 1978, с. 93. (Сост.)

положения; такое «состояние» может быть и страстным, и интеллектуальным, вообще каким угодно: словом παθήματα обозначается вообще все, что только может случаться, происходить с человеком, иметь место в человеке. В аристотелевской мысли мы словно из душегубки выкарабкиваемся из тесных давящих, теснящих неуклюжих построек псевдомысли на вольную волю, где просторно и можно впервые перевести дух. Παθήματα — никакие не «представления»; это вообще все что угодно, что происходит с человеком. Мы знаем, что с человеком происходит разное, с нами самими все время что-то происходит. Всякое состояние, опыт, настроение, положение, в котором мы когда-либо находимся, — это πάθημα. Попробуйте предложить более удачное имя для того, чтó есть сам человек, как мы его знаем и как мы себя знаем, в аспекте его истории, в аспекте его движения, в аспекте происходящего с ним.

Не лучше со «звукосочетаниями». Так переведено греческое τὰ ἐν τῇ φωνῇ. «Звукосочетания» заставляют думать о строении звучащего слова. Но разве человек не может обозначить что-то одним звуком, без всякого звукосочетания? Например, звуком «и». А интонацией? От иронического или неуверенного произношения слово приобретает другой смысл. А музыкой? Лирическое стихотворение, прочитанное казенным тоном, теряет смысл. Аристотель не нуждается в неуклюжей помощи современ-

ной лингвистики, которая не очень хорошо понимает, что́ она сама говорит. Мыслитель, который пользовался бы в IV в. до н. э. такими терминами, как «звукосочетание», был бы забыт уже в III в. до новой эры. Аристотель не забыт до сих пор, потому что во всем, что он говорит, он стремится к прозрачной ясности. Язык состоит не из «звукосочетаний», а из всей игры голоса, внедренного в человеческое существо, включая и молчание. Τὰ ἐν τῇ φωνῇ — это терминологизированное при помощи артикля τά́ обозначение вообще всего, что может происходить с голосом, как πάθημα — обозначение вообще всего, что может происходить с человеком.

Язык заключается в том, что то, что происходит с человеческим голосом, находится в каком-то отношении к тому, что происходит с человеком. Надо назвать это отношение, Аристотель его называет: словом «σύμβολον». И снова перевод «знак» искажает его мысль. «Знак» оставляет в неопределенности все главное: кто назначил знак; каким образом знак способен обозначать, случайным или сколько-нибудь «природным». Опять-таки лингвистике кажется, что когда она употребляет слово «знак», то кому-то должно быть понятно, что она имеет в виду. Это удивительная надежда, потому что самой лингвистике это неясно. Определения знака или просто ходят по кругу, или, еще хуже, тонут в месиве из непроваренных и непроверенных попыток мысли. Конечно,

если мы в переводе поставим вместо «знака» символ, мы еще не спасем положения, потому что за последнее время, за последние 200 лет распространилось и стало общепринятым туманное понимание «символа» как образа, который неким образом воплощает в себе какое-то богатое содержание, — распространилось *магическое* понимание «символа» как ключа, приложив который можно отпереть клады.

Опять же у Аристотеля от нашего соблазнительного и темного представления о символе мы возвращаемся к предельно ясному и благородно-простому пониманию символа как осколка целого. Целое ведет и определяет. Ни звук сам по себе не целое без человека, ни опять же наоборот человек со своим состоянием не целое без слова. Слово символ того, что происходит в душе — значит есть целое, слово человека, человек как словесное существо, целое, в свете которого, в движении к которому должны быть сложены как две половинки звучащее слово и состояние души. Мы разом выходим из тех шатаний, в которые вводило Флоренского и Потебню разглядывание слова как знака вещи, необходимость выбирать между знаком и вещью, необходимость наводить мосты между знаком и вещью, доискиваться, каким образом они друг другу должны соответствовать. По Аристотелю слова вообще *не надо, нельзя* рассматривать отдельно: они только осколки, половинки, обломки. Отсюда важное следствие, какое.

Наука о языке как сумме словаря и грамматики у Аристотеля невозможна. Слова не единицы, во-первых, и они не составляют некоего множества — языка, во вторых. Взять слова словаря и их правила и изучать их как предмет — Аристотелю так же не приходит в голову, как изучать вместо целых животных только их хвосты. Изучение языка как «системы» показалось бы ему колдовством, чем-то вроде ворожбы над остриженными волосами или ногтями. Слова не состоят в отношении друг к другу. Они, главное, не состоят и в прямом отношении к «состояниям души». Потому что «состояния души» — тоже не единицы, не единства. Подход современной семантики, которая как-то умеет говорить о «семемах» как единствах, для Аристотеля показался бы чем-то вроде колдовства. «Состояния души» — тоже символы, осколки, половинки, которым недостает других половинок — слов. Именно в этом смысле Потебня называет «чувства», испытываемое душой при восприятии звука, «символом». Слова, со своей ущербной стороны, и состояния души, тоже со своей ущербной стороны, относятся не прямо друг другу, а сначала к тому целому, которое они призваны вместе составить. Без этого целого ни в какое отношение между собой они не пришли бы. Целое — сказавшееся чувство, сказавшее себя состояние человека, оно же — цель: то, для чего состояние человека, дающее о себе знать в слове, и слово, говорящее о состоянии.

Странные, неожиданно прерывающиеся, как почти всегда, летучие прозрения Потебни только мельком как будто бы открывают эту перспективу, не больше. Туманные, блуждающие догадки Потебни — совсем другое, чем проторенное во все стороны пространство аристотелевской мысли. Попробуем, однако, предположить, *что* в аристотелевской теории слова и состояния души как символов, находящих себя друг в друге только потому, что те и другие как осколки, как половинки еще раньше того, изначально и по существу нацелены на целое, на цель слова и цель состояний души, — что в этой перспективе следовало бы назвать внутренней формой. Надо учесть тут, что Аристотель начинает, так сказать, там, куда Потебня в конце концов пришел после всех анализов: с признания, что развитое слово не нуждается во внутренней форме, что оно играет, так сказать, самой своей простой открытой данностью, не тем или иным значением, внешним или внутренним, а чистой значимостью, способностью иметь значение вообще. Для Аристотеля это как бы ясно с самого начала.

Хорошо, если мы это запомним. Сейчас эта догадка — что внутренняя форма слова расположена вообще не в слове и не в «чувстве», а она то целое, осколки которого составляют слово и чувство, то целое, в котором слово и «состояние души» составля-

ются вместе ради своей цели, которая есть вместе и цель человеческого существа, — кажется нам произвольной, прихотливой. Мы к ней приходим, так сказать, поневоле, потому что просто некуда больше, кроме как к цели и целому, отнести внутреннюю форму. Но мы увидим неожиданное подтверждение своей догадки, когда в конце своего пути доберемся до начала «внутренней формы» у Плотина.

Сейчас мы, наконец, расстаемся с Потебней. Только одно последнее замечание. Одно из значений слова συμ-βάλλω, со-ставлять, со-поставлять — сравнивать. Σύμβολον — сравнение. Сравнение для нас имеет привычную форму через «как», «похоже», «наподобие». Оно имеет, по Потебне, еще и совсем другую, гораздо менее привычную форму через «не». Сравнение через «не» — тоже символ. Символом Потебня называет также и полное противоположение. Это основание для освобождения от якобы обязательной изобразительности слова. Так же у Аристотеля символ не предполагает похожести на то, чего он символ. И наоборот. Состояние человеческого существа, настроение вовсе не обязательно должно иметь «символом» «похожее» на него слово. Часто в поэзии проникновенность достигается на других, на противоположных путях. Богатство человеческого существа не обязательно должно давать о себе знать в пышной многословной речи, скорее наоборот.

* * *

Вильгельм фон Гумбольдт родился в 1767 году в Потсдаме, к юго-западу от Берлина, аристократом (из придворной аристократии) и богатым. В семье детям давали лучшее образование, какое тогда можно было дать в Европе, без каких-либо предрассудков, идеологических или политических. Мать была из французской фамилии гугенотов, воспитывала детей в свободном развитии их натуры по «Эмилю» Руссо. Домашними учителями были известные в то время ученые.

Дети, Вильгельм и Александр Гумбольдты, с самого начала предполагалось, что поступят на высшую прусскую государственную службу, поэтому после домашних учителей они поступили в специальный государственный маленький университет во Франкфурте на Одере. Преподавание им показалось там недостаточно высокого уровня, они вернулись в Берлин, потом Вильгельм выбрал Геттингенский университет, тогдашний центр немецкой науки и культуры. Французская и английская ученость тоже были открыты Гумбольдту — т. е. он учился везде, где знал, что учат; как это было в античности; как это теперь на Западе. Как раз летом 1789 г. он был в Париже и посещал там дебаты Национального собрания. Такой человек, в таком возрасте — еще в 1788, поскольку его невестой стала Каролина фон Дахере-

ден, тоже дочь высокого чиновника и аристократа, по желанию ее отца он должен был занять подобающее его сословному положению, но также и с учетом молодости, место, — легационным советником и референдарием в берлинском Верховном суде.

Прусское правительство, настороженное французскими событиями, монархическое, консервативное, тем не менее могло иметь на службе человека такой открытости и свободы ума, как Гумбольдт, друзьями которого были Шиллер и Гете, не так как поэты бывают друзьями людей из высшего круга власти, а так [как] дружат люди творческого духа; много раз Гумбольдту предлагались высокие посты, дипломата, посла, в 1809—1810 он был министром просвещения Пруссии, в 1819 министром *внутренних дел* Пруссии. Но Гумбольдту было душно среди чиновников. Он уходил, жил в родовых имениях своем и жены, в Тюрингии и Мансфельде, а больше путешествовал. Часто именно аристократы оказываются — такое они получают воспитание — способны к образу жизни, требующему крайнего напряжения, физического и умственного, терпения, связанного с лишениями. С молодой женой и ребенком — жена была другом и брак был осуществлением идеала духовного единства двух человеческих существ, стремящихся ко всему высшему развитию человеческого духа, какое только возможно, и обладающих всеми природными (оба были сказочно красивы), интеллекту-

альными (т. е. бесспорная одаренность или гениальность), образовательными (лучшее образование, какое тогда вообще можно было иметь в Европе), художественными (общение с элитой творческого мира) и материальными (безупречная обеспеченность) условиями для такого развития, — с молодой женой и ребенком в начале третьего десятка лет он отправился в долгое путешествие пешком по стране басков.

Потом он назвал это свое путешествие провиденциальным. Дело в том, что как он естественно знал все языки тех европейских стран, где бывал, так и путешествуя по стране басков (север Испании, прилегающий к Франции) он естественно должен был говорить на их языке и знать их культуру. Баски не только не латинизированное, но даже еще и докельтское население, говорящее на языке совсем другой семьи, чем все соседние европейские. Началом нового языкознания стало соприкосновение с санскритом, выведшим ученых из старого круга языков; но санскрит еще индоевропейский язык, баскский — уже нет.

Все последующие годы Гумбольдт продуманным им для себя способом изучал американские языки, дальневосточные (китайский), полинезийские, все какие мог — дипломатическая служба была здесь большим подспорьем, — с тем большей непредвзятостью, что никакой план исследовательской дея-

тельности, никакие обязательства ни перед какими научными корпорациями, ни тем более материальная нужда, ни необходимость преподавания его не теснили. Это были совершенно свободные занятия свободного человека, идущего туда, куда его влечет свободный ум.

VII (7.12.1989)

Ни одно свое сочинение Гумбольдт не довел до конца, не от разбросанности и недостатка системы и трудолюбия, а из верности духу, который не сковывал себя даже собственным прошлым и целиком отдавался просторам, которые ему открывались. Он не закончил и громадное сочинение, которое начал уже в возрасте 63 лет: Uber die Kawi-Sprache auf der Insel Java; три тома этой работы составляют собственно пока еще только записи, материалы, и как всегда наблюдения по ходу дела. Предисловие к этому исследованию — само целый том в 300 или больше страниц, — было написано загадочным образом два раза.

Не только учения, но и понятия о «внутренней форме *слова*» у Гумбольдта нет. В небольшом § 21, озаглавленном «Внутренняя форма языка»[45] (или

---

[45] См.: *В. фон Гумбольдт*. Избранные труды по языкознанию. М., 1984 (переиздание — М., 2000), с. 100—107. Далее ссылки на страницы в тексте в круглых скобках. (Сост.).

«Форма внутреннего языка») нет определения этого словосочетания, оно даже ни разу не употребляется. Это не мешает понятию быть ключом к гумбольдтовской науке о языке. Внутренняя форма языка — исток, из которого все и в языке, и в гумбольдтовском языке. Стоп: художник религиозно боится прикоснуться к тому, чем дышит. Боится дышать, чтобы не затмить свои звезды:

Пускай в сердечной глубине
Встают и заходят оне ...
Взрывая, возмутишь ключи.
Питайся ими — и молчи.

Гумбольдт художник? Служитель музы Языка, которой не было в числе девяти древних муз, учредитель алтаря новому божеству. Место явления божества оберегается, все божества входят одними вратами, Гумбольдт именует их священным именем немецкого романтизма — Innigkeit, Innerlichkeit, задушевность, сокровенность, интимность. Другие имена божества: дух, духовная сила, идея. Перевод платоновской «идеи» на латинский: форма, сначала образующая, только потом, не иначе, — образованная.

С § 11 гумбольдтовского «О различии строя человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человеческого рода» начинается раздел «Форма языков». Его вторая фраза: «В языке надо видеть не

столько мертвое порожденное, но гораздо более — некое порождение; больше абстрагироваться от того, что он совершает в качестве обозначения предметов и сообщения понятий, и, напротив, старательнее возвращаться к его происхождению, тесно переплетенному с внутренней деятельностью духа, и к их ⟨духа и языка⟩ взаимному влиянию» (416,[46] 69[47]).

Зачем это нужно? Затем, что не надо умирать в мертвой букве: дух жив, история продолжается, последнее слово не сказано. Мы упираемся в мертвую букву, но дух схватился с мертвой буквой в схватке на жизнь и смерть. «Сила ⟨духа⟩ [...] индивидуально различна [...] Различие [...] проявляется [...] в виде перевеса внешнего воздействия ⟨мертвых форм языка⟩ над внутренней самодеятельностью или наоборот» (412—413, 66—67). Безучастным в этой схватке остаться нельзя. Гумбольдт пророк языка мира и уготовляет ему пути. «Как индивиды силою своей самобытности придают человеческому духу новый размах в движении по дотоле не проторенному пути, так действуют народы в своем языкотворчестве [...] Языкотворческая сила через самый акт превращения

---

[46] Номер страницы немецкого издания: *Wilhelm von Humboldt.* Werke in funf banden. B.III (Schriften zur Sprachphilosophie). Далее в тексте номера страниц указываются в круглых скобках, первый номер — немецкого издания, второй — вышеуказанного русского. (Сост.)

[47] В. Б. цитирует здесь Гумбольдта в своем переводе. (Сост.)

мира в мысли ⟨одновременно предложный, локатив и аккузатив⟩, совершающийся в языке, гармонически распространяет животворящее веяние по всем частям его ⟨чего? языка? мира? — того и другого, они обняли друг друга⟩ области. Если вообще возможно, чтобы народ создал такой язык, в котором максимально осмысленное и образное слово порождалось бы созерцанием мира, воспроизводило бы в себе чистоту этого миросозерцания и благодаря совершенству своей формы получало возможность с предельной легкостью и гибкостью входить в любое сцепление мыслей, то этот язык [...] непременно должен был бы вызывать в каждом говорящем взлет той же духовной энергии, действующей в том же направлении. Вступление такого или даже хотя бы приближающегося к такому языка в мировую историю должно поэтому полагать начало важной эпохе на пути человеческого развития, причем как раз в его самых высших и удивительнейших проявлениях» (413, 67).

Созерцание мира, которым порождается язык, здесь в кантовском смысле таинственного ощущения невидимого, неописуемого, невыразимого Целого. Не только не может такое миросозерцание стать «системой», но наоборот, к нему человек спасается от окаменения в системе. Для Канта, как для Шеллинга и Гегеля, миросозерцание еще мистично, только потом оно станет фабриковаться идеологами.

Но почему порождения языка должны быть мертворожденными, почему ему до сих пор не удалось родить живое, почему Erzeugtes — обязательно todtes? Откуда вообще взялась смерть, почему буква мертвая? Или, вернее, почему дух не может родить раз навсегда, если не будет рождать каждый раз заново, его порождения умрут? Или вернее, никогда ничего он не *породил* — мертвое ведь и не родилось, — а может только порождать. Откуда же будет приращение бытия. Но дело для духа идет не о приращении бытия, а о возвращении к себе, оно же — возвращение к миру. Почему он затерян? Зло прокралось в мир и все перевернуло, διάβολος, путаник? Зла в кругозоре Гумбольдта нет. Неизвестно, кто устроил из мира бедлам. Что-то случилось до открытия сцены. Сцена открылась, и она такая, какая она есть.

«Едва мы встаем на наш путь исследования, на нашем пути встает существенная трудность. Язык предлагает нам бесконечное множество частностей, в словах, правилах, аналогиях и исключениях всякого рода, и мы впадаем в немалое замешательство, как мы эту массу, которая невзирая на уже привнесенный в нее порядок предстает нам как обескураживающий хаос, должны привести в определяющее сравнение с единством образа ⟨Bildes, формы⟩ человеческого духа» (417, 69[48]).

[48] Ср. в вышеуказанной книге перевод В. А. Звегинцева (Сост.)

За формой форма. За формой окаменевшей всегда была форма движущая. «Язык сам есть вовсе не произведение (Ergon), но некая деятельность (Energeia). Его истинным определением может быть поэтому только генетическое» (§ 12, начало — 418, 70[49]). Решающее слово этого знаменитого места — вовсе не «эргон» и не «энергейя», а «сам», которое даже не попало в русский перевод. Die Sprache *selbst*. Этим словом Гумбольдт положил начало современному научному языкознанию, выдал язык для анализа. То, что мы все видим в языке, — это еще не он «сам». Ищите «сам» язык. Второе дело, как назвать «сам» язык. Назовем его «энергией», назовем «порождением» (т. е. дадим «генетическое» определение). Найдем, как назвать и определить. Важно главное: есть язык «не сам» и есть язык «сам». Этот принцип, извод гумбольдтианской метафизики, начинает двухсотлетнюю историю редукции языка к психологии, истории, структуре, социологии, архетипам, «тексту». Дело изобретательности и остроумия, какую редакцию выбрать. Главное выдано: за формами языка есть *внутренняя* форма — формирующая идея духа.

«Собственно ⟨!⟩ язык заключается в акте его действительного произведения» (там же). «Акт» видеть нельзя, язык — можно; все равно: не верьте глазам;

---

[49] Ср. перевод В. А. Звегинцева (Сост.)

всё что видим, не eigentliche Sprache, еще не *настоящий* язык; опять это слово eigentliche выпадает из перевода, вернее, заменяется словом *каждый*. Гумбольдт-то еще помнит, что за скобками «внутренней формы» остался весь фактический язык, еще чувствует необходимость отчитаться, куда он делся, почему фактический язык — не то, не совсем то, совсем не то: потому что он не «сам», не «настоящий» язык. Для переводчика уже и этой проблемы нет; он в упор не видит фактический язык, взгляд его уже прикован к тому языку, с каким он имеет дело: к *реконструируемому* языку, — с плодом воображения, с конструктом наука после гумбольдтовской выдачи хочет и будет иметь дело. Вперед на просторы порождения «настоящего» языка, генеративных структур, семем, семантических множителей, компонентов смысла, порождающих моделей, концепций внутренней формы. Никогда уже авторы разных таких концепций не сойдутся, будут порождать свое; но называть свои порождения истолкованием внутренней формы не перестанут.

«Истинное определение может быть поэтому только генетическим» (там же).[50] Профессор Массачусетского технологического института Ноам Хом-

[50] Записи В. Б. на полях машинописи: «Пришел, и зло за скобки... терпеливо восстановить после разрухи... За спасением к божеству Языку». (Сост.)

ский создает в середине 50-х гг. генеративную (порождающую) грамматику. «Грамматика языка, — определяет он в начале «Аспектов теории синтаксиса»,[51] — стремится к тому, чтобы быть описанием компетенции, присущей идеальному говорящему-слушающему [...] Если эта грамматика [...] обеспечивает эксплицитный анализ этих способностей ⟨т. е. «языковой компетенции»⟩, мы можем (в некотором смысле избыточно) назвать ее *порождающей грамматикой*». Еще: «[...] Под порождающей грамматикой я понимаю просто систему правил, которая некоторым эксплицитным и хорошо определенным образом приписывает предложениям структурные описания».[52] Как это понять? Зачем предложениям, которые ведь все-таки — предложения, т. е. некоторые описания, зачем им еще «структурные описания»? Неужели предложение не описывает само себя, неужели оно нуждается в поводыре, сопровождении, указаниях для расшифровки? Именно так. Нуждается. Возьмем простейшую фразу на русском языке, «Мишина работа», она кажется естественно понятной. На самом деле ничего подобного, мы не знаем и никто не знает что такое «Мишина работа». Его место работы? Его статья? Доля труда, которую

---

[51] *Хомский Н.* Аспекты теории синтаксиса. М.: Изд-во МГУ, 1972, с. 10.

[52] Там же, с. 13.

он должен выполнить, — это моя работа, а это Мишина? Или «Мишина работа» — значит его рук дело, он натворил, а не другой? Текст — то, что Гумбольдт называл «мертвым порожденным» — брошенный сирота, он только кажется, что что-то, на самом деле ничто. Мы просто не знаем, что он такое. Недоразумение, в буквальном смысле слова, то, что надо «доразуметь», довести до ума, как говорится, приписать смысл. Кто-нибудь по наивности скажет: но ведь хоть *что-то* есть в этом тексте, «Мишина работа»? Допустим, «работа» совсем неясно, что такое, с ней надо распроститься: разлитое молоко на полу, «Мишина работа». Но хотя бы указание на Мишу? Но мы о Мише ничего не знаем, имя «Миша» не говорит. Человек, не знающий русского, не будет даже знать, что это имя. Нечеловек не знает даже, язык ли это вообще. Нужно несколько этажей *компетенции*, начиная со способности к языку, через знание русского языка и до контекста, неисчислимое множество компетенций, чтобы понять эту беспризорную фразу, чистое недоразумение, — «Мишина работа». Так с любой фразой любого языка.

Работа выявления всех компонентов компетенции, которые нужны, чтобы хоть как-то начал вырисовываться неабсурдный, не-недоразуменческий смысл фразы «Мишина работа», громадная, она захватывает антропологию, психологию, биологию, и без утрирования *целый мир*. *Целый мир* нужен, чтобы

вывести эту фразу, «Мишина работа», из *мертвого* состояния, из статуса недоразумения, приводящего в отупение. Хомский все этажи «компетенции», участвовавшие в создании *небессмысленности* этой фразы, поднять не может, он берет чуточку: указывает, что для самого существования этой фразы нужно, чтобы у говорящего имелась (где? в голове? в виде парадигм практического опыта? где-то...) «структура» отношения родительного падежа. Этого конечно мало: нужна более «глубинная» структура приписывания общему генитивному отношению тех или других аспектов, генитивности субъективной или генитивности объективной, работа принадлежит Мише (статья) или Миша принадлежит работе (институт).

Мы могли бы сразу указать Хомскому на промах: в другом языке сама генитивность будет другая, как в арабском статусе конструктусе, где грамматический указатель принадлежности будет стоять не на «мишина», а на «работа», т. е. для каждого языка глубинные структуры будут, *должны быть* другие; и для каждого диалекта; и для каждого идиолекта; и для каждого случая употребления языка. Для каждого случая употребления языка все компоненты компетенции будут *другие*, при том что в каждом случае число компонентов *необозримо*, если честно, то на каждом анализируемом отрезке текста Хомскому надо будет поднимать *целый мир*, иначе он эксплицировать *вот эту* фразу, любую, не сможет.

Это не главное и возможно не действующее возражение. Хомский профессор Массачусетского технологического института, возможно, у него есть доступ к счетным машинам, способным обеспечить перебор любого количества структур.

Главное в другом. При переборе структур, поверхностных или глубинных, начиная с подлежащего анализу, т. е. вот с этой фразы, sentence «Мишина работа», с этого *предложения* — Хомский считает его *предложением*, sentence, и, насколько я знаю, никогда не сомневается в том, что это предложение, sentence. Английское слово sentence происходит от латинского sententia, от sentio, sensus мысль, чувство, в английском есть и это слово, sense, смысл. Одно из его значений «направление», sense of rotation.

Предложение, sentence предлагает *направление* — чему? сложившейся ситуации? набору структур? человеческим отношениям? поведенческим константам? чему угодно, но — предполагает *цель* и указание на «куда», «к чему». Генеративная грамматика, по Хомскому, стремится «охарактеризовать в наиболее нейтральных терминах ⟨?⟩ знание языка, которое дает основу для действительного использования языка говорящим-слушающим».[53] Цепочка «Мишина работа» не дает никакой основы для ее действительного использования. Эта цепочка про-

[53] Там же, с. 13—14.

сто никуда не годится. Генеративная грамматика эксплицирует, выводит на свет «языковое знание» (компетенцию) — почему языковое? может, знание возраста Миши, склонен ли он бедокурить, поступил ли уже на работу или еще ходит в детский сад? это не языковое знание — словом, просто «знание», без уточнения «языковое», которое нужно, чтобы цепочка «Мишина работа» стала работать, чтобы *направить* ее из ее размытой неопределенности в направлении — в каком направлении? в том, в каком указывает всякое направление: в направлении к *цели*. Генеративная грамматика направляет цепочку «Мишина работа» *к цели*, не *анализирует* ее как sentence, «Мишина работа» еще не sentence, а только возможность, заготовка, a would-be sentence. Генеративная грамматика указывает на *цель* цепочки, по крайней мере *знает цель* цепочки, иначе не может ориентироваться в структурах, поверхностных или глубинных. Цель высказывания — вот этого, «Мишина работа», с самого начала определяет операции генеративного анализа и синтеза, т. е. *она* порождающая модель порождающей модели. Количество структур, входящих в языковую компетенцию, с каждым шагом анализа возрастает по экспоненте, или не знаю как, во всяком случае быстрее, чем снежный ком: распадение генитива на субъективный и объективный предполагает моменты компетенции: различение субъекта и объекта, компетенцию *различения* как таковую,

компетенцию различения отношения от содержания, затем компетенцию формирования содержания «субъект» из семантических множителей разумное живое существо + активное + рассматривающее себя как таковое; мы только еще начали перечисление мира, мы будем обязаны перечислить его *весь*, потому что он весь войдет в компетенцию говорящего, потому что *понимание мира*, как понимание в мире, умение быть внутримировым существом *с необходимостью предшествует* возможности какого бы то ни было осмысленного высказывания, потому что всякое высказывание, всякая sentence — это уточнение sense, ориентации внутри мира.

За *каждой* цепочкой тянется мир. Поэтому экспликация генеративных структур *по-настоящему* идет из смысла — sense, направленности высказывания, — который с *самого начала* грамматику уже известен, только он об этом молчит. *Если бы не был известен*, грамматик не знал бы даже, что перед ним; возможно, в одном из экзотических языков мира, еще сохранившихся, эта фоническая цепочка, «мишина-работа», есть, т. е. перед нами вообще не фраза русского языка. Возможно, в военном шифре «Мишина работа» имеет совсем неожиданный смысл.

Настоящая порождающая модель генеративной грамматики — *выносимый за скобки ситуативный (актуальный) смысл предложения*, им порождаются так называемые порождающие структуры. Только в

силу, только в свете его появляются сами порождающие структуры — как что? Как то, чего *недостает предложению до заранее известного исследователю смысла*.

Мы понимаем, конечно, что мы додумали до Хомского. Никакой «цели» — и «порождающего смысла», — ради которой предложение, и из которой прочитывается предложение, т. е. обрастает задним числом «правилами» своего прочтения, у Хомского нет. Он понимает «порождающую модель» вовсе не как цель.

Порождающая модель Хомского — это внутренняя форма, как ее понимает Хомский. Его книга «Язык и мышление»:[54] «Такая система — порождающая грамматика — дает экспликацию идеи Гумбольдта о „форме языка", которую в несколько туманном, но глубоком замечании в своей великой посмертной работе Uber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues Гумбольдт определяет как [...]» — следует цитата по-английски, которую нет смысла разбирать, перевод заведомо уводит не туда, звучит не на языке немецкого классического идеализма. Важно, что гумбольдтовская «форма», «внутренняя форма» языка, она же «порождающее начало» помещается по отношению к языку именно там, где мы ее сейчас, настоящую и исходную, а не сконструиро-

[54] *Хомский Н.* Язык и мышление. М.: Изд-во МГУ, 1972, с. 89.

ванную, у Хомского нашли: в *цели* высказывания, в том, ради чего оно, т. е. в том, как оно *исполняет себя*, осуществляется. Полнота осуществления по-гречески — ἐνέργεια, введенность в действительность. Язык, по Гумбольдту, не столько эргон, мертвое порожденное, сколько энергейя. Он же, по Гумбольдту, и порождение, и подлинное определение ему можно дать только «генетическое». Нам может показаться, что «генетическое», порождение — в начале, а осуществленность — в конце. Но вот как Гумбольдт поясняет «генетическое» (начало § 5): «Ибо если мы рассмотрим языки генетически, ⟨запятая в значении «то есть»⟩ как работу духа, направленную на определенную цель [...]» «Генетическое», «порождающее» для Гумбольдта определяется в свете цели (389, 51), Zweck, и направленности, *направления*, Richtung. Мы узнаем здесь знакомое.

Когда мы пробовали предположить, что́ в *аристотелевском* понимании звучащего слова как «символа», обломанной частицы целого, можно было бы назвать внутренней формой, то увидели: *целое* разумного звучащего слова как события души в мире, целое как *цель*, в свете которой как того, ради чего, впервые только и находят себя два символа, два обломка, «все что в звуке», с одной стороны, и «состояние души», с другой. В сущности таково же место формы как образующей, как начала языка у Гумбольдта: она в цели работы духа.

Спросим тогда: что же, гумбольдтианство генеративной грамматики Хомского, который безусловно неспособен включить в свой кругозор телеологическую, целевую причину (аристотелевскую), не из-за собственной недальновидности, а из-за структурно-моделирующего метода, из-за *машины*, на которую он ориентируется, — чистое недоразумение?

Прежде чем ответить на этот вопрос, почитаем дальше Гумбольдта. «Как раз высшее и тончайшее в языке не удается распознать по тем раздельным элементам и можно воспринять только в связной речи (что лишний раз доказывает, что собственно язык заключается в акте его действительного произнесения)» (418, 70[55]). На этом месте зададим Гумбольдту главный вопрос, и пусть он останется единственным нашим вопросом к нему. Вопрос вот какой: в связной речи, в произнесении «слова́ и правила», с одной стороны, и «энергейя», «высшее и тончайшее» в языке различаются ли? В «акте» есть различение между «эргоном» и «энергейей», например, так, что целое осуществленное слово — это энергейя, а участвующие в нем буквы — это мертвые буквы? В слове «Библия», например, — в смысле, «вот Библия на прилавке», или «Библия! вот единственное, что нуж-

[55] В. Б. здесь и ниже цитирует свой перевод. В книге перевод § 11 и § 12 — В. А. Звегинцева. (Сост.)

но сейчас народу». Есть основание думать, что никакого различения на «эргон» и «энергейю» в так произнесенном слова «Библия» просто нет. Мысль о Библии, цель слова, соединяет как целое две половинки, два символа, «то, что в звуке» и «то, что в душе» в одну «энергию», акт — чего? Не языка, не души: человека. Это слово — поступок целого человека. Может быть, важный. Может быть, человек впервые посмел так сказать, пересилил свои колебания, свою робость, *выступил* в слове-поступке. И звук здесь «энергия». Ничего «мертвого» нет.

Через фразу мы увидим неожиданное подтверждение своей догадке. Только читать нужно не русский перевод. В нем фраза Гумбольдта превращена в скучную методологию: «во всех вообще исследованиях, стремящихся проникнуть в живую сущность языка, следует прежде всего сосредоточивать внимание на истинном и первичном» (там же). Если хочешь проникнуть в сущность, сосредоточивай внимание на истинном. Если хочешь добраться до истинного, сосредоточься на существенном. У Гумбольдта на самом деле, эта самая фраза: «Только связная речь вообще во всех исследованиях, призванных вникнуть в живое существо языка, должна рассматриваться как истинное и первое» (там же). Ясно, что переводчик-лингвист, удрученный бременем различения языка и речи, просто не мог перевести эту фразу правильно — в ней речь истина и первое

языка, живое существо языка есть речь. Какая речь? Та, о которой Гумбольдт говорил выше: осуществившаяся, ставшая «энергией», целью поступка.

Но главное и неожиданное в следующей фразе: «Разбиение на слова и правила — только мертвый Machwerk научного расчленения» (418—419, 70). «Мертвый», todtes здесь — то самое todtes, которое мы встречали двумя страницами выше, в начала § 11: «Язык надо рассматривать не столько как мертвое произведенное, порожденное, todtes Ergeugtes, но гораздо более как порождение, Erzeugung». И мы замечаем то, что при первом чтении не заметили: слово «рассматривать», ansehen, буквально «глядеть на»: на язык можно глядеть как на мертвый продукт, а сам он в себе еще вовсе не обязательно мертвый продукт и, возможно, вообще не имеет в себе мертвого продукта? Он превращается в «слова и правила», в мертвый продукт, от нашего взгляда, умирает от нашего взгляда, как от взгляда медузы, мы его своим взглядом умерщвляем, замораживаем? То было в начале § 11, а теперь в § 12: мертвое Machwerk, халтура, самодельщина, поделка, махинация научного расчленения. В языке, речи ничего мертвого нет, но научное «расчленение» может посмотреть на него таким глазом, что от его взора язык мертвеет. В одном американском фильме девочка от ненависти приобретает способность зажигать взглядом пол, стены, парты, в конце концов весь класс горит. И, по Гумбольдту, не

однажды, не в сказке, а всегда и везде, на каждом шагу и беспрестанно мы как бы сжигаем, словно киноленту, одним взглядом живое слово, мертвим, превращаем в мертвое. Звучит слово, «Мишина работа», и еще оно не отзвучало, но и сказавший, и услышавший способен взглянуть на него еще раз, именно как на слово, на «цепочку фонем», и оно мгновенно мертвеет.

Глагол «сказать» несет в себе страшную двусмысленность. «Я вам скажу вот что...» «...вот какую вещь»... Я хочу с-казать вещь. Произносимое мною может потонуть в вещи, субсумироваться вещью, быть поглощено вещью так, что и вы от поглощенности забудете, каким именно образом эта вещь, с-казанная мною, перед вами появилась. Люди иногда говорят такие вещи... Нет никаких причин для нас не слышать в словах людей сами вещи, так что в многоязычной ситуации мы не помним, на каком языке кто нам что сказал, *фразу* не замечаем. И опять: нет никаких причин не заметить лексику и синтаксис, «*одни слова*» вместо де́ла. «Он говорит, говорит, и одни пустые слова».

Язык не «состоит из» стороны порождения и «мертвого порожденного», он *или* живое порождение, *или* мертвый продукт, зависит от того, *как мы на него смотрим; когда мы язык не видим, когда говорятся вещи*, тогда язык живой, стоит нам увидеть язык, а не вещи, и мгновенно язык становится мерт-

вым, без промежутка, так что можно сказать и наоборот, когда язык умирает, мы видим в нем лексику и правила. Для лингвистики в каком-то смысле язык мёртвый всегда, она не знает живого языка, потому что всегда видит язык, не может не видеть, хуже того, во всем видит язык, — ей все мертво, — сделать так чтобы не увидеть язык она не может, а язык живет только тогда, когда его не видят, когда через него видят вещи — и даже не через него как через среду, а просто видят только *говоримые, с-казанные вещи*, когда язык не прозрачен даже, а — нет его, есть вещи. Это то тождество слова и вещи, которое Потебня искал в волшебной древности (в конце 9-й книги «Мысль и язык»[56]), и которое существует на улице, на каждом шагу вокруг нас, например, в той мере, в какой вы следите не за моим акцентом и словарем, а за вещами, которые я говорю или хочу сказать.

Хочу сказать вот какие вещи. От *взгляда* на него язык мертвеет или наоборот, когда он вдруг становится *мертв*, его можно увидеть; как человека-невидимку, который стал проступать для глаза по мере того, как жизнь уходила из его тела. Живой он был невидим. Человек-невидимка это роман, художественное произведение. Оно живо, пока мы видим в нем *вещь*, пока увлечены, пока проглатываем стра-

[56] См.: *Потебня А. А.* Указанное издание, с. 173—174. (Сост.)

ницы в нетерпении. Отчего язык умирает так, что мы начинаем его видеть? Это тема для другого разбора. Но мы не можем не заметить: нас окружают *тексты, печатная литература, тиражи книг, печатные материалы,* все это мертвый язык, «трупы удавленных слов», по Набокову, *мы живем опасным образом на кладбище,* на кладбище языка, потому что видим вокруг себя тексты и почти уже ничего кроме текстов; а оазисы живой речи, die lebendige Wesenheit der Sprache остаются уже только, может быть, в разговоре совсем маленьких детей и в редких, внезапных и кратких вспышках метких слов, острот. Кстати, поэт имеет власть оживлять мертвецов. Нам кажется, что поэтический текст — это опять текст, мы *видим язык.* Нам кажется. Неотразимой силой *мертвый текст* может ожить, сам становится *как текст* вещью, т. е. становится *неубиваемым*, как Христос умерший и воскресший становится неубиваемым: властью поэта когда *само мертвое* воскресло, умереть в нем уже ничего не может; а мы видим что воскресло, потому что нехотя читаем поэтическую строку и видим увлекающий сквозь слова ненавязчивый смысл, при всяком новом прочтении смысл расширяется, словно живет. — Не только в поэзии, в искусстве: текст может ожить внезапно сам. Еще способ: грамматика, грубо, наспех, нарочито небрежно сколоченные леса вокруг языка, но в этом — хватка...

И то, что Гумбольдт называет «мертвой стряпней научного расчленения» (419, 70), тоже, конечно, возможно только над умершим текстом, который мы *увидели*, то есть; но только ли это стряпня, халтура, нет ли в грамматике, даже в порождающей грамматике Хомского, в остроумном анализе, своей красоты, которая оперирует, конечно, с мертвым словом, — но умершим не по его вине, а потому, что кто-то, как-то его внезапно *сглазил*, убил, — но даже в это мертвое слово привносит порядок, красоту, по крайней мере отдаленное подобие жизни?

А обряд похорон слова? Разве в нем нет своей красоты и своего вечного смысла? Разве искусство изготовления мумий из трупов слов само по себе не замечательное и многообещающее творчество? Каждый звук завертывается в свою красивую оболочку, все вместе кладутся в саркофаг, называемый книгой, саркофаги — в пирамиду, называемую библиотека. И в отличие от мумифицированного человеческого тела, которое никогда уже больше не оживет, для записанного слова такая сумасшедшая надежда совершенно реально существует, и зря Гумбольдт говорит об этом несколько небрежно: «Язык, схваченный в своем действительном существе, есть нечто постоянно и в каждый момент преходящее. Даже его сохранение посредством письма есть всегда лишь неполное, мумиеобразное сбережение, которое опять-таки требует, чтобы мы при этом попыта-

лись сделать ощутимым живое произнесение» (418, 70). Об этом чуде воскрешения слова — мертвого, мумифицированного, — Гумбольдт говорит как-то походя. Он словно заворожен этой реалией — умиранием слова, — и не замечает, что граница подвижна, что с большей частотой, чем вспышки кино или телевизионных кадров, язык освещается вспышками мертвенного или живого света. В теории восприятия позднего Фрейда восприятие имеет импульсный характер и с каждым импульсом все части восприятия группируются вокруг нового целого. Это напоминает старую исламскую теологему: Бог создает мир заново ежемгновенно, мир каждый раз новый, мы только не замечаем этого из-за малости промежутков и из-за того, что творчество Бога совершенно, и каждое новое творение не отменяет предыдущее, в мире всегда все происходит именно так, как должно происходить.

Мы опасаемся, что Гумбольдт проведет границу между живым и мертвым где-то между исходным порывом духа и так называемой «внешней формой», словами и правилами. Правда, только что он назвал *связную* речь — verbundene Rede, где слова, правила, смысл, цель, энергия духа «связаны», одно целое, — истинным и первичным. Он сказал и то, что «слова и правила» есть не сами по себе, возникают от «расчленения», умерщвления связного целого. Скоро он скажет: «Едва ли возможно отыскать пункты, о которых

удалось бы утверждать, что она [форма] решающим образом привязана к ним, отдельно взятым» (420,[57] 71). Но мы уже предчувствуем, что та же обреченность, которая преследовала «внутреннюю форму слова» у Потебни, будет не отставать и от «внутренней формы языка» у Гумбольдта: она хотя и не будет, как у Потебни, опознана и выявлена, но она именно поэтому нависнет тенью над языком, поставит *его* под сомнение, dubium, заставит раздвоиться.

---

[57] «Индивидуальность: конкретное, что воспринимается чувством-умом. Индивидуальность — не обязательно личность: индивидуально, т. е. неделимо, нередуцируемо все действительное, то, что не мыслительная, а реальная, живая и чувствующая вещь. „Общее" — это уже не действительное.

Не редуцируемо, а потому всегда ускользает от последнего окончательного определения, как и сама жизнь.

Последняя цель исследования — найти индивидуальное в языке.

Индивидуальное всегда реально, конкретно, исторично; оно — *факт.*

Индивидуальное — это к чему неприложимы схемы, универсалии, где невозможно даже перечисление и кодифицирование: это — ощущаемая жизнь языка. *И это и есть — форма.*

Цельность, единство, общее, для того чтобы быть не абстрактным понятием, а существовать, должны *индивидуализироваться* — приобрести конкретность. Единство *существует* и *проявляется* только в индивидуальном; и индивидуальное соответственно — это способ подняться до всеобщности. Приобрести индивидуальность — значит настолько приблизиться к всеобщности, насколько возможно для конкретной вещи.

Благодаря индивидуальности *всё во всём.* Индивидуальность тесно связана с субъективностью, которая — тоже *всеединство*».

(Записи В.Б. в книге Гумбольдта — сост.)

Почти все, что делает Гумбольдт — попытка вернуть *весь* язык его «форме» (внутренней форме) как энергии духа. Но уже поздно. Само это усилие предполагает, что язык он уже видит *отданным* мертвому; и то, что отдан не весь, а в какой-то неопределенной, подлежащей определению части, не облегчает задачу Гумбольдта, наоборот, ее делает безнадежной. Было бы лучше, если бы *весь* язык был объявлен мертвым и спасаемым.

Понятие «(внутренней) формы *языка*» у Гумбольдта не менее расплывчато, чем внутренняя форма слова у Потебни; у обоих форм есть неуловимость. Продолжаем читать из раздела «Форма языков»:

«Форме противостоит, конечно, некоторая материя (ein Stoff); но чтобы найти материю формы языка, придется выйти за границу языка» (422, 72). Форме соответствует материя; форме языка должна соответствовать материя языка? Нет. Форме языка соответствует (противостоит) материя не языка уже, за пределы языка вышли. Почему же, спрашивается, форма той материи, которая уже за пределами языка, продолжает называться формой языка, а не формой просто? Потому что язык вообще есть чистая форма, без никакой материи? Да, так Гумбольдт и говорит через три фразы: «Внутри языка не может быть никакой неоформленной материи, потому что все в нем направлено на определенную цель, выражение мыс-

ли, и эта работа ⟨духа⟩ начинается уже со своей первой стихии, артикулированного звука, а он как раз и становится артикулированным благодаря формированию» (там же). Нам *кажется*, будто в артикулированном звуке мы имеем дело еще со звуком, на самом деле имеем дело уже с формой, весь язык — только форма, *поэтому* его материя — это уже материя *не его*. Но тогда зачем говорить о форме языка? Это все равно что сказать — форма формы, форма форм!

В который уже раз, словно перетягиваемые магнитом, мы оказываемся вырваны из круга гумбольдтовской мысли и перенесены в платоновско-аристотелевскую. Неожиданная перспектива приоткрывается на секунду. Форма форм, эйдос эйдосов — идея идей — идея Блага, родительница всех эйдосов, цель целей. Кант называл идею идей «миром». Мир, по Хайдеггеру, горизонт человеческого понимания как умения быть в мире. Бытие в мире — способ осуществления человеческого существа как присутствия, бытия-вот. Язык в своем исходном существе как форма форм есть таким образом мир, горизонт человеческого бытия. «Язык есть дом бытия», по Хайдеггеру. Эта перспектива на мгновение приоткрывается и тут же закрывается снова, остается пока для нас непроясненной. Ведь Гумбольдт не сказал, что язык это форма форм. Так мы за него чуть было не сказали. Он сказал другую, странную вещь, что форма языка — это форма материи, которая *не* язык. Кри-

чащий парадокс не замечен, наоборот, тут же подчеркнут:

«Действительная материя языка — это, с одной стороны, звук вообще, с другой — совокупность чувственных впечатлений и самодеятельных ⟨в переводе «непроизвольных», редактор настаивала, что к самодеятельности способны только любительские театральные коллективы, а не дух, и когда один переводчик с ней не согласился, она просто нашла другого, более уживчивого⟩ движений духа, которые предшествуют образованию понятий с помощью языка» (там же). Звуку-чувству-самодеятельным движениям духа как материи противостоит форма, но как эта материя не материя *языка*, которого еще нет (его образующая деятельность еще только предстоит), так и форма должна была бы быть еще не во всех смыслах формой языка, во всяком случае не в смысле genetivus possessivus!

И еще одним путем Гумбольдт вплотную подходит к проблематичности формы языка. «Формы многих языков могут сходиться в какой-то еще более общей форме [...] можно сказать, что весь человеческой род обладает лишь *одним языком*[58]» (424, 74). «Формы многих языков» сходятся в «более общей форме», *не* сказано — форме *языков*, и это у Гумбольдта не оговорка: в самом деле, форма единого всечеловече-

[58] Курсив В. Б. (Сост.)

ского языка — во всяком случае уже не форма языка, а форма форм; к ней по крайней мере *восходят* формы языка, что *уже* не должно бы давать говорить о форме (внутренней) языка безусловно.

Гумбольдт об этом не говорит, потому что он об этом и не думает. Он думает о другом: о том что «в каждом семействе окажется тот или иной язык, который чище и совершеннее содержит в себе изначальную форму» (там же). Один-единственный раз, и снова без определения, Гумбольдт мельком заговаривает об «общей для всех языков единой внутренней форме» (рус. 242)[59] — в разделе «Свойства и происхождение менее совершенного языкового строя» (§ 36).

В самом деле, как же мы забыли. Ведь название трактата, из которого мы хотим извлечь дефиницию внутренней формы и не можем, — «О различии строя человеческих языков и его [различия] влиянии на духовное развитие человеческого рода». Мы почему-то привыкли думать, что это трактат по «философии языка». Нам хотелось, чтобы раз язык выделился в самостоятельную дисциплину, то чтобы у него была и собственная философия. Философии языка не существует. Ее нет ни у Платона, ни у Августина, ни у Лейбница, ни у Гегеля. Нам очень хотелось, чтобы

---

[59] *В. фон Гумбольдт.* Указанное издание («Избранные труды по языкознанию». М., 1984, 2000). (Сост.)

она была. Мы решили, что Гумбольдт написал философию языка. Но его трактат, как и большинство других его работ, — по сравнительной эстетике. Сравниваются не Гомер и Ариосто, не Гете и Шиллер, а неожиданным и парадоксальным, и новаторским и уникальным образом языки мира, художественные создания народов.

Формула «внутренняя форма языка» значит: такая форма дает о себе знать *и* в языке; но сначала она не в языке — в духе, она существо человека («О „Германе и Доротее" Гете», CIV Заключение[60]), его внутренняя духовная форма («План сравнительной антропологии»[61]). В ней воссоздается мир. Внутренняя форма, дух усваивает себе язык, полнее или несовершеннее, язык обратно воздействует на внутреннюю форму, придает ей размах своим совершенством, или при своем несовершенстве независим от нее, даже *мешает* ей: «Поскольку язык является материальным и одновременно находится в зависимости от внешних влияний, он, будучи предоставлен самому себе, создает трудности для внутренней формы ⟨!⟩, действующей на него, или же, лишенный своевременного вмешательства со стороны последней, пассивно следует в своем развитии свойственным ему

---

60 *В. фон Гумбольдт.* Язык и философия культуры. М., 1985, с. 275.

61 Там же, с. 325.

аналогиям» (216).[62] Как же так? Внутренняя форма встречает *препятствие* в языке, или в некоторых языках? Или внутренняя форма — сама суть языка? И то и то. Внутренняя форма существо языка, и язык ей способствующая или препятствующая сила. «Звуковая форма — собственно конститутивный и ведущий принцип различия языков, как сама по себе, так и в способствующей или сковывающей силе, которую она противопоставляет внутренней языковой тенденции» (425, 75[63]). Гумбольдт не скажет, что такое внутренняя форма, потому что и не собирался. Ему ясно, что она — неповторимая, уникальная (индивидуальная) сила духа. Тогда она не может не быть и в языке; «внутренняя форма *языка*» или «внутренняя форма *в языке*» — различения *наши*, для Гумбольдта дело в другом. Одни языки открытее для горения духа. Фатально в качестве таких языков Гумбольдт опознает санскрит, древнегреческий, семитические, латынь, немецкий, другие культурные языки Европы, китайский, другие языки в меру внимания к ним. Он не замечает, что находит в языках, и неизбежно *всегда* находит то, что ищет: языки *всегда* непосредственная жизнь духа. Или наоборот. О духе

---

[62] *В. фон Гумбольдт.* «Избранные труды...» Перевод С. А. Старостина. (Сост.)

[63] Кроме специально оговоренных случаев, цитирование из «О различии строения человеческих языков...» в переводе В. Б. (Сост.)

ничего не узнать иначе как через язык. Язык всегда есть язык духа, поскольку он весь форма, поскольку форма учреждается из не-формы актом духа. «Интеллектуальная деятельность, насквозь духовная, насквозь внутренняя [...] и язык одно и неотделимы друг от друга [...] Неразделимая связь мысли, инструментов голоса и слуха с языком неизменною (unabänderlich) залегает в изначальном, не поддающемся дальнейшему объяснению устройстве человеческой природы» (426, 75). Внутренняя форма *есть* в языке, потому что она есть в духе. В языке нет ничего, чего не было бы в духе. Мельчайшие факты языка — моменты неповторимой истории духа, что ни возьми — все значимо, все в языке *говорит*. Слушай, что язык говорит. Форма греческого дуализа говорит о том, с каким изяществом и утонченностью, с какой элегантностью и свободой дух философски схватывает парность или симметричность действительности («О двойственном числе»[64]).

Язык говорит во всех своих формах, в своих корнях, в их истории, в их связи, в своих системах, в себе как в системе систем, в своих элементах, в элементах элементов.

Что язык так говорит, весь, — может быть только потому, что дух уже *сказал* в нем себя. У Гумбольдта

---

64 *В. фон Гумбольдт.* Язык и философия культуры. М., 1985, с. 401—402.

язык не то, что говорит, а то, с чем прежде всего имеет дело дух [...]. *То, что говорит дух*. Язык — не то, *что* сказано, а то, *что говорит*.

Гумбольдт сравнивает, *как* в разных языках дух сказал себя, *как* они говорят о присутствующем в них духе. От этого *как* зависит, развивается ли дух успешнее или замедленнее, прекраснее или уродливее. «Внутренняя идея, чтобы обнаружить (манифестировать) себя, должна преодолеть некоторую трудность. Эта трудность — звук, и преодоление не всегда удается в равной мере» (459, 97).

VIII (14.12.1989)

Прежде чем продолжать читать Гумбольдта вернемся ненадолго к различению мертвого и живого в языке. Гумбольдт: «В языке надо видеть не столько мертвое порожденное, но гораздо более — некое порождение; больше абстрагироваться от того, что он совершает в качестве обозначения предметов и сообщения понятий, и, напротив, старательнее возвращаться к его происхождению, тесно переплетенному с внутренней деятельностью духа, и к их ⟨духа и языка⟩ взаимному влиянию» (416, 69).

Все процессы жизни можно описать физико-химически, например человек поднимает руку потому, что по нервным волокнам передается импульс к мышечным тканям, которые сокращаются по таким-то законам механики. То же поднятие руки можно, однако, описать телеологически: человек поднял руку не *отчего*, а *для чего*: чтобы сорвать яблоко. Между

первым, физико-химическим, и вторым, биологически-телеологическим описанием, при том что все процессы жизни поддаются этим двум параллельным рядам объяснений (скажем, рана заживает *оттого, что* действуют такие-то физико-химические законы и вступают в реакцию такие-то вещества, и рана заживает *так, что* восстанавливается целый организм как та цель, которой служит процесс заживания), есть существенное различие.

Различие между причинным и целевым описанием то же, что между неорганическим и организмом. Неорганическое можно фиксировать: в смысле фиксировать наличие такого-то элемента, физико-химического соединения, определенной реакции как процесса изменения и соединения элементов с выделением или поглощением тепла. Но жизнь фиксации не поддается, в лучшем случае можно с известной *вероятностью* опознать по составу и протекающим процессам организм как живой, живущий — никогда не со стопроцентной достоверностью, момент смерти клетки и целого организма с точностью фиксировать невозможно. Мы опознаем живое неизвестно как, живое строго говоря невидимо. Мы чувствуем живое. Видим вещество, но вещественный состав — весь — живого сменяется, несколько раз и полностью на протяжении всей жизни; живое поэтому невидимая, невещественная форма, которая проходит

сквозь вещество, усваивая его себе и отбрасывая, точно так же как огонь остается неизменным потому, что есть горючее вещество, через которое огонь проходит. Телеологическое, т. е. определенное целью (его путают с теологическим), невозможно фиксировать ex definitione, по определению, потому что не достигнутая цель не существует, а то, что не существует, нельзя ни видеть, ни тем более описать. Телеологическое описывается всегда задним числом, когда из последующего проясняется предыдущее. Как когда мы не понимаем человека, бросившегося вдруг ни с того ни с сего бежать. Мы начинаем его понимать, когда он успевает вбежать в лифт.

В этом же смысле язык, как мы говорили, в своем живом существе невидим; всё, что мы в нем видим, это переставшие жить, отмершие части; и наоборот, если мы видим язык, то значит видим его уже не живым. О том, что язык в той мере, в какой он осуществляется — в терминологии Гумбольдта: в какой он «энергия», «порождение», «живой» — в той же мере и ускользает, исчезает, китайский философ Чжуан-цзы (учитель Чжу-ан, Чжуан Чжоу, ок. 369—286 до н. э.) говорил так: «Верша нужна, чтобы поймать рыбу: когда рыба поймана, про вершу забывают. Ловушка нужна чтобы поймать зайца; когда заяц пойман, про ловушку забывают. Слова нужны, чтобы поймать мысль: когда мысль поймана, про слова забывают [...] Как бы мне разыскать человека, который

забыл про слова, — и поговорить с ним!».[65] Отсюда, из исчезания, забывания слова, когда *поймана* мысль, — коль скоро сама мысль, она же вещь, поймана, слово уже просто ни к чему, — следуют важные выводы для понимания, во-первых, того, что можно словом обозначить, какой размах значения слова, и, во-вторых, для того, каким должно быть изучение языка.

Но сначала — из книжки Лады Иосифовны Айдаровой[66] о том, как третьеклассники, дети девяти лет, понимают слово.

«*Оксана Б.* Я нарисовала слово как ядро с несколькими оболочками. Оболочку надо снять. Ее снимает усилие человека. Нужно разбить эту оболочку, чтобы открылись все значения, которые в нем есть. Ядро слова — это прямое значение, без переносного смысла. Это просто название предмета. Дальше — слой разных форм этого слова (изменения по числу или падежу или еще как-нибудь). Следующий слой — широкий. Это родственные слова. Потом слои — это первый переносный смысл. Следующие слои — их могут быть тысячи — это все другие переносные смыслы, которые можно образовать [...]

---

[65] Цит. по: *Касевич В. Б.* Языковые структуры и когнитивная деятельность. — Язык и когнитивная деятельность. М.: ИЯ АН, 1989, с. 18.

[66] Маленькие школьники и родной язык. М.: Знание, 1983. Ссылки на страницы в тексте в круглых скобках.

А еще я думаю, что переносный смысл может даже превращаться в ядре [...] Еще хочу сказать: когда слово попадает в предложение, то само от других слов может как бы взрывать оболочку и раскрываться на том или другом слое» (79—80).

«*Павлик Ю.* [...] Значение родится от сообщающего. Или, может, оно внутри слова? Иногда оно не зависит от сообщающего [...] Нет, я думаю, что на долю слова остается маска. Только маска безразличная [...]

Игорь П. Звуки — это только часть всего слова. А главное как будто бы внутри. Внутреннее слова — это невозможно исчерпать. В слове остается след от всего, от разных людей. Допустим, доисторический человек произносил какое-нибудь слово с одним смыслом, а современный человек это же слово употребляет совсем по-научному. Каждый употребляет слово в своем роде. Но слово в себе сохраняет всё.

Сережа М. Слово дает понятие о предмете. Слово не только называет предмет, но и что-то рассказывает про него. Смотрите, как интересно получается. Я думаю, что само слово *слово* произошло от слова *слыть*. Чем вещь славится, чем она известна людям, такое ей имя. Но смотрите тогда, что получается: слова *слово, славиться, слава, известность, понимать, знать, видеть* что-нибудь — все это в чем-то ближние между собой слова. А может быть, что все слова произошли от одного предка? Может быть так, что

между совсем неподходящими словами есть невидимая связь и нужно только найти один общий корень?

Вера П. Слово — это целый язык. Потому что оно содержит в себе, кажется, совсем неподходящее [...] В слове все есть. В чем-то слово очень-очень похоже на человека. Оно также с виду легкое и простое, а внутри трудное и, может быть, даже коварное. Оно может погубить все старания» (82—83).

Замечательно, что эти открытые умы, не скованные «позицией», очень быстро улавливают размах слова, или, что то же, улавливают, что полный размах слова уловить невозможно, окинуть взглядом область слова невозможно, слову свойственно вылетать при своем неочерченном размахе за любые рамки. При ядре слова — прямом значении — есть «тысячи» переносных смыслов; а немного подумать, любой переносный смысл может превращаться в ядро, т. е. слово Протей. Значение родится от сообщающего, потому что слово — «безразличная» маска, поскольку безразличная, готовая к любому лицу. Слово внутри «сохраняет всё». Все слова сцеплены в одно и переливаются. Или наоборот: каждое слово — это целый язык, потому что содержит в себе «совсем неподходящее», т. е. не привязанное к слову.

Задание девятилетним детям — подумать о *слове*, их ориентируют на *язык сам по себе*, и такой язык оказывается Протеем, строго говоря, «чем угодно». Эта «всякость» языка, способность его к неограни-

ченному размаху, связана с той его чертой, о которой говорит Чжуан-цзы: когда поймана мысль, слово забывают, и *только такого забытого слова* хочется, слова, которое избавляет от самого себя, от своего оборотничества, которое может, как говорит девочка Вера, «погубить все старания». Слово осуществляется, когда исчезает и оставляет после себя не отягощенную собой мысль, слово из-за своей протеичности может быть и ничем. Отсюда важные следствия относительно способности слова означать и относительно возможности науки о языке.[67]

Если слово способно уступать место вещи настолько, что забывается, становится ничем, то это забывание слова придает ему способность обозначать что угодно. Слово может оставить нас наедине с чем угодно, потому что оно, делаясь ничем, не мешает ничему. Если слово способно умалиться до невидимости и забытости рядом с указанной им вещью, то

---

[67] [...]

В. Б.: молчание — тоже язык?

Егор [Фалёв]: Молчание — это как жизнь человека, младенец способен ко всему, потом определяется, потом снова молчание.

Женя [Стародубский]: Текст расплавляется. Слово в самом себе должно постоянно перетолковываться — восстанавливая живой язык. Человек и слово рождаются каждый миг, поэтому они человек и слово. Так пушкинское слово рождается каждый раз, когда мы читаем. Тогда рождается пушкинское слово как слово.

В. Б.: при помощи нас...

никакого ограничения со стороны слова на то, что им указано, не наложено. Если бы слово было всегда чем-то, оставалось присутствующей, неисчезающей величиной, всё вне слова было бы собой *минус* величина слова. Но поскольку слово исчезающая величина, оно способно указывать на *всё*: слово, поскольку оно может становиться пустым местом, пускает на это свое пустое место всё без ограничения. Это свойство слова называют всемогуществом.[68]

Выдержав паузу, я говорю здесь и теперь вам: «Московский государственный университет». Я что-то явно сказал. Что? Я произнес слова, значение которых — то учреждение, в стенах которого мы находимся, т. е. произнес, так сказать, назывное предложение, повторил имя вещи? К сожалению, надо признать, что лингвистика почти не имеет возможности, из-за владеющих ею схем означающего и означаемого, избежать этого промаха. Мы не будем делать этого промаха. Мы отставим в сторону схему, согласно которой произнесенные мною слова — это знак, а его означающее — Университет. Пойдя по этому пути, мы промахнулись бы полностью мимо того, что произошло, когда я произнес те слова. Они — не название учреждения, в котором мы нахо-

---

[68] Женя [Стародубский]: Слово впускание вещи. Возможность впускания вещи к нам. Рассмотрение слова без вещи тогда мертво. Форма значит что угодно.

димся, потому что в ситуации общения, в которой мы находимся — не строго официальной, а такой, которая называется по-английски informal, — это учреждение называют МГУ или «Университет» или еще как-нибудь, но никогда не «Московский государственный университет». Ты куда сейчас? — Я в Московский государственный университет. Так не говорят; говорящего так просто-напросто не поймут, что он хотел сказать. Ясно, что я не хотел именовать, обозначить, снабдить ярлыком эту вещь, учреждение, в котором мы сидим. *Что* же я сказал? Какой предмет, какую *вещь* я обозначил? Предметом, означаемым в данном случае были *вот эти самые слова*, «Московский государственный университет», я указал на них, представил их, обозначил их, выставил их предметом своего высказывания. А какое было высказывание? Оно могло быть ироническим: Московский государственный университет, звучит громко, но подумаешь, пустые слова. Оно могло быть торжественным: Московский государственный университет, обязывающее название. Но я произнес их не иронически и не торжественно, а раздумчиво. Поставил их как проблему, как вопрос для осмысления: «Московский государственный университет». Значение моего высказывания вы могли понять так: Что, собственно, должны мы думать об этом имени, «Московский государственный университет»? Точно ли оно? Отвечает ли оно своему назначению?

Теперь скажите: выставив слова «Московский государственный университет» как предмет, о котором я высказываюсь, как «референт» высказывания, *чем* я высказался, на каком языке, каким языком? Ведь слова «Московский государственный университет» были *предметом* моего высказывания. Высказался я при помощи паузы, при помощи интонации, при помощи ситуации, в которой мы находимся, я, сидящий перед вами и, так сказать, по долгу призванный говорить что-то по крайней мере осмысленное, а лучше глубокомысленное, — т. е. я высказался, между прочим, и самим собой. Что слова «Московский государственный университет» были не моим высказыванием, а тем, *о чем* я высказался, ясно видно из того, что я мог бы их вообще не произнести, а только многозначительно промолчать; мое молчание в *данной* ситуации все равно было бы говорящим, и, пожалуй, говорило бы то же самое: находясь на занятиях в стенах Московского университета, я вдруг подчеркнуто замолчал, как бы обращая ваше внимание на проблематичность нашего положения, которая требует раздумья, осмысления.

И вот то, *чем* я высказался о словах «Московский государственный университет», — пауза, молчание, интонация, ситуация, мой статус сидящего перед вами, — т. е. *язык* моего высказывания от вас ускользнул, вы его даже и не заметили, задумавшись сразу о моей мысли, о том, что я думаю о предмете, предмет

этот — три слова, официальное именование учреждения, в котором мы сидим. Вы *забыли* о языке, язык стушевался, уступил сразу место означаемому, мысли.

То, что тут произошло, на самом деле случается гораздо чаще, чем мы думаем. То, что мы называем языком, словами, давно стало вещами. Когда преподаватель говорит, «дайте зачетку», эти слова давно уже не означают действие, производимое с книжкой под названием зачетки, нелепо было бы подумать, что преподаватель предписывает вам произвести такие-то движения. Эти слова значат: наше собеседование окончилось, я теперь знаю, что надо сделать, как вами распорядиться. Вот что высказывает преподаватель словами «дайте зачетку». Эти слова означают не действие передачи зачетки, а они — формула, и в качестве формулы *вещь, поступок* прекращения некоего процесса, который называется принятием зачета, родом экзамена, интенсивного диалога между двумя людьми, диалога на грани почти физического взаимовлияния, когда люди «действуют друг другу на нервы», «наседают», «хамят», «упрямятся», «расстраиваются» и т. д. Опять же проверить, что слова «дайте зачетку» значат вовсе не действие передачи зачетки, а прекращение экзамена, видно из того, что если никакой зачетки просто не оказывается, она забыта, потеряна или ее вообще не было, слова «дайте зачетку» *поступком* быть нисколько не переста-

ют: все равно вопросы и ответы закончились, действие этими словами произведено. Стоп. Конец. Слова *кажутся* словами с их словарным значением; на самом деле они давно не слова, а действие, движение, поступок, акт, выраженный в *формуле* — принятой — и слова эти *значат*, но вовсе не как вот эти два слова, а как целая формула-поступок, и значат вовсе не то, что «заложено» в их «семантике», а то, что эта формула обозначает в университетской жизни. Найдите здесь язык.

«Дайте», с семантикой «вручите мне», и «зачетка», с семантикой «линованная книжка» *были* языком. Но преподаватель, который хочет сказать, «наш разговор закончен»», пользуется не этим бывшим языком, а он *изображаемым, воображаемым* ***действием*** передачи зачетки обозначает конец экзамена. Язык здесь — уже не эти слова как таковые, а эти слова как формула. Проверка: преподаватель вообще может не произнести слов «дайте зачетку», а выразительно посмотреть на студента и протянуть руку, готовую взять зачетку. Никаких слов; само же действие, акт; *оно* и есть язык. Только *кажется*, будто «дайте зачетку» это язык слов; на самом деле это *язык жестов*, если хотите, возврат к языку жестов: слово служит только чтобы изобразить жест, который можно сделать и без слов, и язык заключается в *жесте*. Жест означает прекращение экзамена. Этот

смысл жеста мы схватываем сразу, легко и радостно, или, наоборот, с ужасом и страхом, и за радостью или ужасом акта принятого преподавателем решения язык скрывается, скрадывается, он в сущности неуловим, потому что *сказано* профессором о решении прекратить экзамен не одним жестом протянутой за зачеткой руки, но и одновременно ситуацией, взглядом, изменением посадки, интонацией, всем характером предыдущего экзамена, близившегося к концу.

Только *беспомощность* лингвистики, не имеющей средств для прослеживания *настоящего* языка, заставляет ее наивно держаться рваных лоскутьев общения, «текстов», удобных для «анализа» в опоре на грамматику и на словарь. *Настоящий* язык живет рядом с текстами, внутри текстов, мимо текстов, вместе с текстами и *систематически* оказывается незамеченным, потому что слишком сразу, слишком эффективно посылает нас к вещам (к мыслям), которые мы чем быстрее и вернее схватываем, тем окончательнее забываем о языке. Запомним это: то, что обычно называют «языком», на самом деле давно уже не язык, не слова, а вещи, умершие слова, превратившиеся в вещи. Еще пример, наугад. Я говорю: «сейчас». «Сейчас приду». «Сейчас» собственно значит «сей же час», «сразу». Когда я говорю, «сейчас», это значит, наоборот, что *сразу* я как раз *не* приду, не могу или не хочу; я для того и говорю это слово,

сейчас, *сразу*, чтобы этим словом *заполнить* тот промежуток времени, в течение которого я еще не приду (не хочу, не могу). Вовсе не так, что слово *сейчас* стало значить — приобрело значение — *сразу не могу, подождите немного*. И словарь вовсе не ошибается, не давая при этом слове *сейчас* значения *задержусь, некоторое время подождите*. Слово *сейчас*, как я его произношу, значит у меня именно то, что оно значит, *немедленно*, я им изображаю немедленность своего прихода, представляю дело так, как говорит это слово, — рисую себя приходящим немедленно и этой картинкой своего немедленного прихода *заменяю* на время, на пока свой немедленный приход. Слово *сейчас* как изображение, картинка моего прихода — вещь, которую я даю вместо себя. Слово *сейчас* должно означать именно скорый приход, чтобы я мог его выставить вместо себя. Значение фразы *сейчас приду* — «сейчас, сразу, не приду, не могу, не хочу». Что здесь сказано, чем сказано, что здесь язык, что означаемое?

Настоящий смысл этой фразы — «не примите мое непослушание, мою медлительность за неуважение, вызов», «прошу принять и простить меня какой я есть, не могущий, не желающий мгновенно повиноваться вашему желанию»; или: «я вам не повинуюсь так, как мог бы, но вы должны согласиться с моим правом так себя вести, поверьте, что быстрее я не

могу — примите для себя всё так, как если бы я в самом деле шел к вам так быстро, как это только возможно, *сейчас*, т. е. тотчас». «Предлагаю вам назвать характер моего действия, условно прошу считать его таким, каким он не *может* быть, в моем теперешнем положении». Я одновременно и показываю себя, свое состояние, и скрываю, но скрываю не совсем, а опять же так, что вы можете легко догадаться, и даже *чтобы* вы догадались: ну разве не видите, что я же ведь не могу, ну никак не могу немедленно подойти, сказать, сделать.

Я беру блок «слово — значение (обычное, известное всем, словарное значение) — означаемое (т. е. *я*, который *вот прямо сейчас приду*)» и прямо целиком всем этим блоком, вставляя его в ситуацию, наделяя интонацией, выделяя ритмом, темпом, тембром говорения (по Аристотелю — «всем тем, что присутствует в голосе, в звуке»), выдержав паузу, часто многозначительную, или без паузы, с многозначительной мгновенностью («ну, я тебя жду» — мгновенно: «сейчас иду») — всем этим вместе обозначаю себя, свое состояние, свое намерение, свое смущение или, может быть, растерянность, свою беспомощность, очень много что.

Что из всего этого сознается вами? В сущности — очень мало. Вы, конечно, можете *осознать* даже, что *сейчас* означает *не сейчас*, и вы говорите про себя: «Ну да, русский час». Но если отношения между

нами не испорчены до такой въедливости, критичности, подозрительности, а протекают мирно, нормально, вы осознаете только вот это — что я «сейчас приду» («ага, он сейчас придет»); а что «ну да, он придет не сейчас, а через какое-то время»; «видно, там его что-то задерживает», это вы чувствуете, не осознавая: вы *понимаете* меня в глубоком смысле этого слова, т. е. принимаете таким вот, почему-то задерживающимся. Мое состояние — спешащего, смущенного — вы тоже не осознаете и тем более не формулируете в словах, но опять чувствуете с большой полнотой и подробностью, расслышав его в тоне, ритме моего голоса: ведь сказав *условную неправду*, «сейчас приду», я на самом деле раскрыл себя больше, чем скрыл, и именно хотел себя раскрыть ведь больше, чем утаить.

Если даже то, что я *сказал* вам, ускользает от сознания и тонет в *понимании*, в ощущении и чувстве, то *чем* я сказал, *язык*, на котором я сказал, тем более от вас ускользает. Вы *чувствуете*, что слову «сейчас», как говорится, *не нужно придавать значения*, во всяком случае, *именно* потому, что я сказал «сейчас, сейчас», вы соглашаетесь не считать это «сейчас» в строгом смысле значением моего высказывания. Только ребенок или нетактичный или вообще неопытный в общежитии человек скажет: как же это так, сказал «сейчас», а не идет. Но ребенок как раз еще не совсем в курсе дела, он еще *не совсем выучил*

язык, которым мы на самом деле общаемся, он улавливает пока только верхушку языка

(точно так же как дети и в других случаях улавливают только некоторые из всех тех знаков, которыми полно общение; скажем, тапки, ботинки и слова «тапки», «бати» для ребенка в возрасте полтора года означают «пойдем гулять», и он требует «дать тапки», не задумываясь, что у этих слов может быть и другой смысл, чем «пойдем гулять»; в этом свете, между прочим, лингвистику можно считать «ребячеством», потому что она хочет слышать в слове одно словарное значение и наивно и упрямо отказывается слышать все, что и как на самом деле говорится между людьми. Впрочем, инфантилизм в разной мере свойствен разным наукам. Поэтому науками могут заниматься очень незрелые люди; в аристотелевском примере, подростки способны к математике, но для философии нужен обязательно зрелый возраст)

... ребенок, человек со странностями, лингвист придерутся к словам, но ведь говорится на самом деле не этими вот словами, а всем блоком «слово-словарное значение-означаемое», но опять же ситуация, тон голоса, контекст общения как бы отдувает тот смысл в сторону. Вернее, язык как текст сплетается из основы молчания и утка знака: кроме знака, значимо и то, что он *есть*; и есть именно здесь и *так*, а мог не быть и быть иначе, скажем, сказан другим тоном и т. д.

И вот если даже *сказанное* не осознается, только ощущается, то тем более незамеченным остается язык. Он как-то ускользает — куда? — как бы в саму жизнь. Как бы сама ситуация — говорящая; маленькая добавка, штрих слова или, вместо слова, жеста (вместо «сейчас приду» я кивнул или показал рукой, «секундочку») пишет скорописью по этой ситуации; говорит и ситуация, и этот штрих, и вообще любая деталь, в разной мере (скажем, что-то в моем голосе может сказать вам такое, о чем я сам не догадываюсь или от себя скрываю) — всё говорит. И если мы слышим — хотим слышать — только то, что можно фиксировать (словарно-грамматическое значение слов «сейчас приду»), то *нас* надо спросить, что собственно с нами произошло, почему мы *отворачиваемся* от всего богатства и размаха, с каким говорит все наше окружение, и цепляемся за детали. Наше внимание, как это ни страшно, *обычно* направлено не на то, чтобы слышать и видеть, понимать все, что можно слышать и видеть и понимать, а на то, чтобы *выхватить* из всего слышного, видного, понятного *некоторые* детали, которые *дали бы нам право* не видеть, не слышать, не понимать ничего остального.

То, что называется «язык» — на самом деле в нашей городской жизни как правило означает «тот минимум условных знаков, который принят в качестве обязательного и достаточного для кое-какого функционирования общества». Что этот официальный минимум на самом деле необходим и достаточен, что

мы выкрутимся при его помощи и что будто бы с нами ничего плохого не случится, если мы будем слышать и понимать только то, что официально принято слышать и понимать — и пропускать скрытый смысл, тон, уместность и неуместность говоримого — это вот в высшей степени маловероятно. Когда министр говорит, «в следующем году производство детских колготок возрастет на 27.5 % (скажем)», то условно принято достаточным для нас соотнести словарные значения употребленных слов с грамматическими формами фразы. Мы *обязаны* понять во фразе министра только это, что в 1990 году фабрики произведут на 27.5 % больше колготок. Это «лингвистическое» понимание фразы настолько принято считать достаточным для гражданина страны, что уже подумать, о *штуках* или о *рублях* (т. е. просто о подорожании колготок) идет речь, нам не обязательно. Тем более нам не обязательно услышать фразу в контексте: в контексте аналогичных фраз, произносившихся на протяжении многих десятков лет; взятые в контексте, — в *лингвистическом*, — они дали бы чудовищный, астрономический смысл страны, буквально заваленной детскими колготками, т. е. вся территория которой завалена колготками. Тем более условности, официальный минимум слышания, видения и понимания не требуют от нас услышать эту фразу вместе с интонацией министра, с ритмикой и обстановкой его речи, с видом его спо-

койного упитанного лица, с его мимикой. Официальным требуемым минимумом лексико-грамматического понимания, «знанием языка» (лингвистическим) мы *отгораживаемся* от того, что говорит в министре, в его позе, одежде — *всё*, всё имеет смысл, всё язык.

Но и *отгораживающихся* от языка, нас язык все равно настигает, и то, что мы не хотим — то, что не *принято* слышать, видеть, понимать — все равно каким-то образом мы или что-то в нас, в нашем существе слышит, видит, понимает, по крайней мере чувствует. Т. е. отгораживаясь от языка, мы отгораживаемся от самих себя, оставляем себя в запустении. Мы вернулись бы к себе, если бы слышали, видели, понимали *всё* или просто были *открыты*, не закрывались, не загораживались от слышания *всего*, что говорит нам язык — в его полном размахе, язык жеста, тона, язык молчания. *Всего* видеть, слышать, понять невозможно, язык ускользает от нас, он слишком много всегда говорит и уследить за ним, ускользающим, никогда невозможно.

Об ускользании, неуловимости языка мы немного продолжим. Но сейчас по ходу дела — замечание о том, детерминирует ли язык картину мира. Язык в своей полноте, сливающийся с ситуацией, исчезающий, не замечаемый ближе к самому миру, чем к его картине. Язык может и детерминировать восприятие мира (например, вы можете пойти в следующем году

в магазин и сказать продавцу, «я не верю, что у вас нет детских колготок, ведь министр русским языком ясно объявил... и т. д.»). Но чтобы *знать*, что язык детерминирует восприятие мира, мы должны знать, что такое язык. Мы не знаем, что такое слово и язык, так же, как не знаем, что такое число и что такое единство. Мы знаем только, что единство есть, бывает. Мы знаем, что язык есть, иначе к*ак* бы мы все время говорили, и к*ак* бы нам всё все время говорило. Но язык обладает этим свойством: скрываться, ускользать до неуловимости, говорить, показывать — и не показываться сам. О языке мы сплошь и рядом забываем. Надо было бы нам чуть побольше знать о языке. Мы забываем о нем не потому, что мы плохие, а потому, что он такой — он по существу оставляет нас наедине с вещами — открывает все больше и больше по мере того, как мы приглядываемся к нему, и в конце концов тонет в самих вещах. Язык нас детерминирует, когда мы от него *отгораживаемся*.

Если слово ускользает так, что становится невидимым, забывается, то это *ничтожество* слова — что оно становится ничем — дает ему уникальное свойство: слово может оставить нас наедине с *чем угодно*, потому что оно не мешает ничему. Если слово может ускользать до невидимости и забытости, то значит никакого ограничения с его стороны на то, что кроме него, не наложено: если бы слово было чем-то,

оставалось *величиной*, то, что вне слова, было бы чем угодно *минус* величина слова; но слово исчезающая величина, поэтому оно способно указывать на *всё*. Это называют «всемогуществом» слова.

Когда я только что сказал, «слово способно указывать на всё», я подразумевал — на любое, на что угодно. Этим, кстати, решается вопрос, детерминирует ли язык восприятие мира. Язык может и детерминировать восприятие мира, но, исчезая и забываясь, он оставляет нас наедине с самими вещами, и эти вещи могут быть для нас детерминированы языком или чем угодно, но язык может нас оставить и с вещами как они есть, не детерминированными ничем, — именно потому, что забывается, делается ничем. Детерминированность действительности языком зависит поэтому не от языка в его существе — исчезающего, ускользающего, оставляющего нас с вещами, — а от нас; язык нам *не мешает* остаться наедине с вещами как они есть.

Второе. Изучение *аспектов* языка будет дезориентировано, если исследователь упустит существо языка — указывание, в котором сам язык в этом указывании уступает тому, на что он указывает. Когда язык этого не достигает, он еще не осуществился как язык, и мы тогда изучаем неизвестно что. Язык как накладывающий свою тень на мир — предмет исследования не хуже всякого другого, но мы не знаем, *что* это за предмет, *откуда* он, принадлежит ли он к

психологии, патологии или демонологии — учении о влиянии *дьявола* в исходном и собственном значении этого слова как путаника, от δια-βολή, обмана, лжи, ненависти. Или, может быть, язык в роли идеологии, мировоззрения — тема этнографии, исторической антропологии. Во всяком случае, *мы не знаем, с чем мы в таком случае имеем дело*, и знаем только, что — не с языком в своем существе, в своей осуществленности: с языком как уступающим, исчезающим — по определению, по замыслу, по назначению — указыванием.

Но почему нельзя *просто*? «Предъявите билеты». Все ясно. Зачем *нужно* слышать эту фразу ее тоном, местом, где она сказана? «Предъявите билеты» — как просто! — Но ее произносит *не человек*!

Наше наблюдение о том, что внутренняя форма, по Гумбольдту, и в языке и вне языка, нужно уточнить. Мы должны сказать: она имеет все-таки статус в языке, но это статус *долженствования*. Она должна там быть не в смысле «не может быть, чтобы ее там не было» — как раз очень может быть, языку всегда грозит, что внутренняя форма вдруг из него ускользнет, — но она *должна* поддерживаться в языке энергией духа; всего вернее это достигается развернутой и разнообразной словесностью с поэзией и философией во главе. Иначе язык пошлеет, мельчает, стано-

вится грудой сухих форм, достоин умереть, подлежит замене, и закатывается очень быстро.

«Все преимущества самых искусных и богатых звуковых форм, даже в сочетании с живейшим артикуляционным чувством, будут, однако, не в состоянии произвести языки, достойно отвечающие духу, если лучащаяся ясность идей, имеющих отношение к языку, не пронизывает их ⟨языки⟩ своим светом и своей теплотой» (463,[69] 100). Речь идет вот о чем: «все преимущества самых искусных и богатых форм» еще не делают язык открытым для нового; кроме всего накопленного богатства, в языке должна быть способность отзвука на небывалое. *Должна быть*. Ее может и не быть. Но язык *должен быть* заранее для нее открыт. Язык заранее неким образом должен быть тем, что он не есть. Может такое быть? Да: если *существо* языка в *цели*, — не в *его* цели, такой-то, а в том, что существо языка в том, *что он имеет цель*. Цель то, что в языке не содержится — и что составляет его существо. Цель есть внутренняя форма, «идея», «свет», «луч», «тепло». «Эта вполне внутренняя и чисто интеллектуальная ⟨т. е. не имеющая материи или имеющая материю «пото́м»⟩ часть его ⟨языка⟩ составляет собственно язык; это употребление (der Gebrauch), ради которого языковое творчество поль-

[69] Запись В. Б. на полях книги: «Внутренняя форма: Эйдос». (Сост.)

зуется звуковой формой, и на ней/нем ⟨auf ihm: Teil; Gebrauch — на этой «чисто интеллектуальной части», на «употреблении», т. е. нацеленности на цель как существе языка⟩ опирается его способность наделять выражением все то, что стремятся вверить ему, по мере прогрессивного развития идей, величайшие умы позднейших поколений» (там же).

У нас *есть* основания так прочитывать Гумбольдта. Он отвергает телеологию (рус. 50[70]) как подгонку под «заранее назначенную цель человеческой истории», но — чтобы добиться более собранного понимания цели как самого существа энергии духа: она порыв (Drang), стремление; «генетически» (389, 51) для Гумбольдта значит — в свете порыва работы духа к своей цели. В месте, которое мы цитировали в другой связи, буквально уже и было сказано то, что мы сейчас пытаемся сформулировать, что существо языка там, где его *еще нет*: «В абсолютном смысле внутри языка не может быть никакой неоформленной материи, потому что все в нем направлено на определенную цель» (422, 72—73), т. е. форма всегда заранее уже оформила язык потому, что язык нацелен на цель; — не сама цель, а нацеленность, охватив по определению все в языке, придала ему форму. «Истинный язык» (истину языка) надо искать во

---

[70] *В. фон Гумбольдт.* Избранные труды по языкознанию... (Сост.)

«внутреннем стремлении» (459—460, 98), внутреннее — значит то, которое есть так, что оно то, что должно быть и что будет; это постоянный смысл «внутреннего» у Гумбольдта. Ниже только что процитированного в том же абзаце вместо das innre Streben говорится «истинная, природосообразная цель языка» (461, 99). Цель языка — выражение мысли (462, 100). Сколько в языке формы, столько в нем «неисследимой самодеятельности», unerforschliche Selbstthätigkeit, т. е. того, чего в нем нет, но что в нем *есть*, поскольку языком правит цель, *предполагается* целое, «абсолютное единство вместе помысленного ⟨чего? всего, что «вместе мыслит» языковое сознание⟩» (494, 121), которого в сумме частей (скажем корня и суффикса) нет, а *в сложении уже есть*; и без этого единого целого, к которому *должно* возводиться все в языке, всё погрузится «в непроясняемую тьму под образным выражением» (там же). Язык *в целом* тоже схватывается только в свете цели.

И все-таки, что внутренняя форма — цель, говорим мы, а не Гумбольдт. Интерес его, мы говорили, в другом, в сравнительной эстетической критике языков. Цель — не проблема Гумбольдта. «Все [народы] стремятся к истинному [...] высшему. Это само собой и без их участия оказывает воздействие на образующийся [...] язык» (рус. 245, 246[71]). Цель дана, как язык

[71] Там же. (Сост.)

уже дан в неисследимой глубине человеческой природы, так что куда бы человек ни заглянул, цель уже есть, языковая природа человека есть, язык уже есть, готовый, словно «самостоятельно развивающийся» (там же). *Так устроено*. Проблема в большем или меньшем совершенстве этого устройства. Мало кто из писавших о языке *в такой мере*, как Гумбольдт, не задумывался о началах. Поэтому внутреннюю форму «целью» называем мы. Гумбольдт ей такого — и вообще никакого — определения не дает.

С этим — что *существо* языка, находящееся в языке, в языке *не содержится*, — мы встречались: когда говорили, что молчание основа речи, звук ее уток; когда читали аристотелевское определение звучащей стороны языка как символов, осколков, половинок, отнесенных к «состоянию души» в свете целого как цели. Так или иначе с «внутренней формой» мы остаемся в круге неоплатонической мысли о смысле-цели, которая собирает вокруг себя «внешнее», призванное служить «выражением» тому.

Тем, что узна́ем во внутренней форме эйдос, или целевую причину, мы еще ничего не достигнем. Мы только обратим внимание на то, что и без того ясно, — что по поводу, на предмете и по «темам» языка «философствование о языке» со связанными руками, «прикладным» образом, дублирует, на свой страх и риск, ходы философской мысли. Не одно языкознание, конечно, завело себе «философию»: давно

есть философия техники, политики; есть в последнее время феминистская философия, которая в своем ракурсе еще раз заново переписывает корпус философского знания.

Философия, однако, не система, а мысль. Мысль идет к предельным вопросам. Предельные вопросы — они же первые, мимо которых не-мысль проходит. Вопрос о внутренней форме языка, которую язык *имеет*, требовал бы спросить сначала: язык, с внутренней формой — почему мы о нем *говорим*, говорим о говорящем? Кто нам его *показал*? Какая новая внимательность к своему историческому существованию и как сделала язык предметом рассмотрения? Почему при этом одновременно язык *ушел* из поля зрения — как раз среди фронтально развернувшегося исследования его — в своей сути, — в том, что он ***говорит***? Исследователи разбрелись по областям философского, исторического, структурного, психологического исследования всего, *что* сказано, на что указано языком. Язык *говорит* и без внутренней формы, и без того, чтобы мы заметили, что он язык и что он говорит. Мы *сначала* готовы к вести; слышим и отвечаем не своим словом даже, а всей своей захваченностью, прежде чем замечаем, *что* именно мы приняли; прежде чем знаем, сумеем или не сумеем отозваться. «Вначале было слово» — этого Гумбольдт не мог сказать так же, как Фауст; и как раз когда «гумбольдтианская» лингвистика говорит,

подбирая один из его противоположных тезисов, что «наше мировосприятие» «целиком определяется нашим языком», она опять приглядывается к тому, *что* говорит язык, какое мировоззрение навязывает, она опять не думает ни о том, *почему* язык — весть *определяющая* человеческое мировосприятие, ни тем более не замечает того, что человеческий отклик на весть, именно потому, что он происходит раньше, чем наш язык нам рас-скажет о мире накопленным им знанием, намного раньше, он с-кажет, если мы услышим, вещи и мир, отошлет от себя как вести к вещам и к миру, с которыми мы имеем дело потому, что они с-казаны нам нашим родным языком. «Но в каждом языке вещи другие». — Но разве в *языке* вещи другие? Разве не в каждом опыте другого вещи другие и не каждый опыт другого другой как язык? Современная наука о языке для того такая пространная, чтобы *полностью* обойти язык в его существе, *во всем*, *что* он говорит, про-слушать, что он ***говорит***, во всем, *что* им сказано, проглядеть, что он *показывает*.

Современный статус слова объясняется в немалой мере лингвистикой, она научила видеть в языке *текст*, отучила вниманию к тому первому, что *делает* слово, — задевает, вводит в *дело* человеческое существо. Слово как весть задевает и вызывает ответ *раньше*, чем оседает своими значениями. Слова-вести раньше, чем значения. Как вести слышат и отвечают словам и, отвечая, находят себя дети. Так слышим

и мы; но наша «культура» научила нас пропускать слово и оперировать значениями — условными «содержаниями» прослушанного слова.

Услышать, что слово *говорит* раньше значений как весть, давно захватившая нас так, что мы ей принадлежим даже когда ее обходим, — и всего жестче принадлежим когда стараемся обойти, — можно только отвечая слову. Отвечать слову можно потому, что человек в своем существе отвечает слову. Не так, что есть человек и у него есть способность отвечать слову. То, что человек отвечает слову, *связано* с тем, что он есть он сам, поскольку *осуществился* как человек, и осуществиться он не может *сам* от себя. Он в этом смысле с самого начала относится, относит себя к целому.

Этими вещами — существом человека, его осуществлением, его *делом*, словом как *задевающим* человека в его существе — самым грубым образом заданы контуры онтологии языка, онтологической герменевтики. Мы занялись бы, однако, самым неуместным и обманчивым делом, если бы начали сейчас из этих вещей конструировать что-то вроде «философии языка», модернизированной в свете «современной мысли», в отличие от прежней лингвистики, опиравшейся на «метафизические представления» «классического идеализма». На последних «Философских беседах»[72] было сказано, что

[72] Телепередача того времени. (Сост.)

вред нашей философии нанесла ложная уверенность в обладании универсальной философской отмычкой, которая на самом деле ничего не отпирала. Подразумевалось: теперь мы заведем другую отмычку. Затем были показаны кадры немецкого телевидения: очень старый высокий человек с былой стройной и чуть уже сгорбленной осанкой на видимо больных ногах, с каждым шагом словно преодолевая трудность, но вместе и с той узнаваемой легкостью, какую дает бодрость духа, выходит из гостиницы, надевает в фойе шляпу, кивком головы прощается с портье, отворяет стеклянную дверь, выходит на улицу, поворачивает направо, той же одновременно трудной и легкой походкой, обвисая и одновременно словно взлетая телом, вовсе не спеша и все равно целеустремленно пошел по безлюдной аллее к парку на берегу моря или озера. Это был Ганс Георг Гадамер, ученик Хайдеггера и Николая Гартмана, слушатель Гуссерля, родившийся в 1900 году, всегда скромный, обычно пишущий о ком-то или о чем-то, во всем неповторимый. Книга его, написанная так, как может писать по наитию человек, завороженный и вместе призванный всем тем великим, что он видел в XX веке, наспех по заказу была у нас переведена четырьмя переводчиками на «языке» «научной литературы». Страшно сказать, но в контексте слов о старой и, к сожалению, плохой отмычке эти кадры, снятые в непривычной режиссерской манере, воспринимались

как наводка на богатую цель. «Вот он; вот чье начнется освоение».

Мы не могли бы хуже обмануть себя, чем если бы сказали себе: Так, и что же это за онтологическая герменевтика, и в чем ее основоположения, и как надо в свете ее перестроить философию языка? Черта Гадамера, о которой, к сожалению, совсем не дает догадаться русский перевод, — это умение слушать слово, пока оно своим собственным весом не входит в свой полный смысл, не начинает звучать со всем своим размахом. Онто-логическая герменевтика — это истолкование бытия *самим существом* — историческим, его бытием-вот, его присутствием — человека, *истолковывающего*, чье существо понимание; — бытия как того, о чем идет дело для человека, что требует человека, в ответе на что человек осуществляется. Онтологическая герменевтика тогда требует такой основательности ответа на требование бытия, что не в порядке перебора вариантов, а недвусмысленно ставит под вопрос *установки* человека; кто их, или зачем он их себе, установил; какой постав поставил человека на дело так называемой «науки», останавливающего устанавливания всей «действительности» как кем-то противо-поставленной его «установке». И поскольку философия, даже поставив человека под вопрос и заставив его увидеть себя над бездной, не издает предписаний, единственным путем остается для него безусловнее, открытее проду-

мывать то, с чем он имеет дело. А мы? Мы имеем дело с внутренней формой языка. Мы проследили ее до целевой причины Аристотеля. Мы должны теперь доосмыслить до конца, что́ предполагается аристотелевским пониманием звуковой стихии языка как осколков, символов к восполняющим их осколкам, — состояниям «души», причем символы звуки к символам-состояниям души получают возможность относиться только через то целое, что они вместе составляют, — целое, которое также и цель, «то, ради чего», «благо». Оно как «целевая причина» *от себя* впервые только и делает так, что звуки оказываются «символами».

IX (21.12.1989)[73]

Мы отвлеклись от Гумбольдта прошлый раз на разбор языка.

Отвлечемся еще, потому что, похоже, не отвлекшись, мы к нему не сумеем вернуться. Можно ли в принципе разобрать язык? Можно ли разобрать язык сам по себе за нагромождениями, которые казались или могли казаться на первый взгляд языком, а оказались тем, что Гумбольдт называет «мертвым порожденным»? Или живой язык в самом деле невидим, как жизнь невидима? Или он в своем указывании сливается со смыслом мира?[74]

Я сижу на собрании или на лекции и слушаю доклад. И понимаю, что что-то не так. Лекция меня не увлекает, за словами нет вещей. Слова лектора мне

---

[73] Короткий семинар.

[74] Запись В. Б. на полях: «Указание... Мир чего-то ждет от нас всегда, что-то нам говорит...». (Сост.)

ничего не говорят. Ничего не говорят — или все-таки что-то говорят? Вот это самое они все-таки говорят — что они ничего не говорящие слова? Они сами о себе говорят, что они ничего не говорят. Как, чем они мне сообщили о себе, что они ничего не говорят? Ведь в составе слов не было объявления лектора, что он будет говорить ни о чем.[75]

Мы видим, по тому, что лектор говорит, что лектору *нечего сказать*. То есть как это, у него так много слов. Он говорит их все, и в запасе тоже остается. Ему нечего сказать не в том смысле, что у него нет слов, — как раз наоборот, когда человеку очень много что сказать, он переполнен, скажем, чувством благодарности, или негодования, он обнаруживает, что у него «нет слов»; наоборот, когда *нечего человеку сказать*, слов у него находится бесконечно много, и больше того, он их говорит и говорит именно потому, что ему нечего сказать, — а ему нечего сказать потому, что говорит не *человек* сам от себя, говорит *событие*. Поэтому у людей так по-разному есть что сказать. Здоровье, молодость, красота, ум, знание, развитая лич-

---

[75] [Из разговора с участниками семинара:]

Егор: Если слова не вызывают ассоциацию... Все-таки они должны затронуть своей *фонемой*.

В. Б.: Но задеть человека можно всегда, огромное большинство литературы и популярной музыки рассчитаны на то, чтобы задеть; это очень просто, это всякий может.

ность — черты человеческой *полноценности*, но они не обеспечивают, что человеку «есть что сказать»: сам красивый, здоровый, молодой человек не событие, есть что сказать только у тех, кто не берет слово, *взять* слово — еще вовсе не обеспечивает, что *есть* что сказать. Мастерство слова — условно. Говорит тот, кто *дает* слово событию. Говорит через человека, собственно, событие. Когда в его словах мы не слышим голос события, его речь нам ничего не говорит, она говорит только это, что *«человек пустой»*.

«Пустой человек» — это постоянная характеристика? Мы никогда не скажем так о ребенке. Пустым поэтому человек становится, пустым ему *грозит* стать. Острота угрозы. Всякому человеку, и Пушкину, которого требует к священной жертве *Бог*, но если не требует,

> Среди детей ничтожных света
> Быть может всех ничтожней он.

Человек как на качелях между ничтожеством, пустотой — и чем, полнотой? Но «полный человек» значит что-то другое, не противоположность «пустому», и «переполненный» — не значит, что не окажется, что ему нечего сказать. Пустым человек перестает быть не потому, что делается полным, и может вычерпывать из своей полноты, пока не сделается снова пустым. Пустота не перестает быть пустотой, она впускает вещи. Никакая полнота не дает человеку, что́

сказать, ни количество знаний. Человеку становится есть что сказать, когда он и свою пустоту, насчет которой не обманывает себя, отдает другому, чтобы впустить вещи; чтобы в своей пустоте, оставаясь нищим, *имели место* вещи; чтобы могло *иметь место* событие, ведь событие имеет место только в человеке, не потому, что человек пустой, а потому, что, зная свою нищету, человек может допустить быть тому, что есть, — и самое большое, человек может допустить быть миру. Мы не допускаем быть миру обычно, потому что вытесняем его своей *картиной мира*, которую зачем-то так пытаемся «составить».[76] Мир есть и до того, чтобы мы составили его картину, — и мы можем *допустить* миру быть только тогда, когда не заслоняем его своей картиной мира.

У нас есть что сказать, когда мы не берем слово, а когда мы даем, отдаем слово событию. Первое событие — событие мира как целого, которое лежит в основе всякого понимания.

Что сказано о человеке, можно сказать о народе. Народ — исторически существует в той мере, в какой он нашел себя, нашел свое место в мире. Каждый народ имеет дело с миром. Каждая общность находит

---

[76] [Запись В. Б. на полях машинописи:] «„Искусство кройки и шитья", Окуджава. Микрокосм — не всего помаленьку, а *место* нас как отдание. Неудача талантливых молодых: они не в силах *дать* слово; они уже так много отдали — и еще отдать? Это сверх сил. — Как хороший переводчик: его перестают замечать».

себя в той мере, в какой допускает быть миру. Община по-русски называется *миром*. Одно из значений этого названия — то, что общество находит себя, когда в обществе имеет место мир.

Как человек, так народ дает в своем языке слово миру. Не тому миру, который нарисован на составленной сознанием картине мира, и не миру как сумме предметов, а миру как целому, с которым прежде всего и имеет дело человек в своем существе.

Есть языки, на которых в течение столетий или даже тысячелетий говорит сама история. К ним относится русский. Поэт, пишущий по-русски, мыслитель, пишущий по-русски, обычно не чувствует стеснительных границ, язык его удивляет и радует тем, что легко дает простор мысли, и не видно, на что бы *этого* языка не хватило. Допустим, однако, сам язык тесен. Молодой философ-болгарин из университета в Софии говорил мне, что болгарскому языку не хватает слов, по сравнению с русским. Происхождение, однако, у русского и болгарского одно. Сегодняшняя разница — оттого, что столетиями, особенно последние два столетия, в русском шла литературная и философская работа редкого, почти неслыханного напряжения, язык был *доработан, разработан* до мирового языка поэзии и мысли, — может быть, не техники и науки, хотя также и техники и науки. Болгарский язык не сам по себе, а *потому, что эта работа не велась в нем с таким упорством и размахом и*

таким количеством умов, не может вполне сравниться сейчас с русским. Это не значит, что для болгарского закрыта сама возможность роста. И наоборот, русский язык за последние десятилетия пошатнулся и стоит перед совсем не воображаемой угрозой упадка. Несмотря на свой взлет.

Что, Гумбольдт не видит, что дело не в языке самом по себе, а в том, в какие, в чьи руки он попадает? Хеттский и греческий — оба индоевропейские языки; на хеттском созданы и дошли до нашего времени удручающие канцелярские и дипломатические официальные тексты и ритуальные формулы. На греческом — поэзия, драма, философия, наука, анекдоты. Греческий попал в руки народа, который сумел ответить историческому вызову, открывшему ему, *подарившему ему* мировую задачу, — история вообще не может подарить народу ничего больше предельной задачи.

Гумбольдт это знает. Мы говорили, что высшими языками у него неизменно оказываются те, на которых есть великая словесность. Почему же тогда его произведение называется «О различии строя человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества»?

В названии сказано о влиянии строя языков на духовное развитие. Но мы знаем, что у Гумбольдта прежде, чем язык влияет на дух, дух «влияет» на язык, создавая его. Влияние языка на дух — уже *об-*

ратное воздействие, Rückwirkung. Странное название. О главном, о влиянии духа на строй языка в названии не сказано потому, что такое, первое, влияние само собой разумеется. Языки «порождение» духа. Гумбольдт хочет говорить о том, как порождения духа, разные, по-разному начинают обратно влиять на дух. Почему вообще первое воздействие духа и обратное влияние языка на него возможны. Потому что в языке есть внутренняя форма, она и есть то самое, что дух. Или не то самое? Не то самое, потому что в языке дух уже окрашен. Он изменяется, входя в плотную среду языка, преодолевая материальное сопротивление. Удачное преодоление и неудачное, оба сохраняют свою энергию. Язык как накопитель и усилитель ее. Вырванная у звуковой материи победа, удача слова, продолжает нести дух на гребне успеха. Успех надо успеть подкрепить. И тогда приближается цель, такой язык, который откликается и не ставит препятствий. Развитие человечества тогда вступит в новую эру.

Послушный язык. Который не *другое* духу. Который *снова не виден*. Живой, оживший.

X (8.2.1990)[77]

С сентября до декабря прошлого года, раз в неделю по четвергам мы разбирали внутреннюю форму слова, внутреннюю форму языка, внутреннюю форму просто. Что так *может* быть, что начав говорить о внутренней форме слова, мы перейдем — должны будем перейти — к внутренней форме языка, и от внутренней формы языка просто к внутренней форме, внутренней форме вещей, которую потом, возможно, мы назовем, будем вынуждены назвать или захотим назвать по-другому, — что такой выход из языка к вещам может быть, в этом нет ничего удивительного, ведь слова указывают на вещи, — дело идет в словах о вещах, поэтому и при изучении языка мы никак не можем гарантировать себе, что мы благополучно удержимся, как это говорится, «в плане

---

[77] По решению деканата лекция, а не семинар; для всего [курса].

выражения» и не провалимся сквозь этот план выражения во что-то такое, что уже совсем не «план». Имея дело с языком, с этим — что мы нечаянно окажемся с чем-то другим на руках, — приходится считаться. Слова — это всегда не только слова; как слова милиционера на улице, «покажите документы», это не только слова. Если лингвистике удается иметь дело с текстом или, еще абстрактнее, со звуковой оболочкой, то она — лингвистика — еще должна дать отчет, как это ей удалось, что она сделала для того, чтобы это ей удалось. Может быть, ей для этого пришлось упустить что-то из виду, что нам так же успешно упустить из виду не удастся, и значит с такими удобными вещами, абстракциями, иметь дело тоже не удастся.

Идти надо по порядку. О внутренней форме писали. Это тема теории или философии языка, она продолжает обсуждаться до сих пор.

Надо сейчас припомнить коротко то, что мы с сентября по декабрь читали и говорили о внутренней форме, — вернее, спросить, было ли там что-нибудь весомое, что стоит вспомнить, или убедиться, что все было пустое. С весомыми вещами дело обстоит хорошо. Они не требуют усилия для своего поддержания, они сами нас поддерживают. С ними нам как-то спокойнее, проще, просторнее, чем без них. Настоящие вещи не загромождают, не теснят, чем их больше, тем больше простора. Они противоположность — их

очень мало, их надо искать — массе совсем других вещей, которые напрашиваются, чтобы мы их знали, вместили, усвоили, запомнили, но от которых становится тесно до тоски, и которые после проверки оказываются не вещами, а чем-то совсем другим, их непонятным веществом. Вещи наполняют и дают простор и покой; эти фантомы просятся — оправдываясь тем, что они *информация* — их воспринять нескончаемым потоком, но они нас никогда не наполняют, и все равно теснят. Различить вещи от не вещей нельзя, и те и другие состоят внешне из одинаковых слов. Но по плодам их узнаете их. От вещей свобода и спокойствие — остаются навсегда; от призраков — пустота и беспокойство; к счастью, не навсегда.

Мы начинали читать о внутренней форме у Павла Александровича Флоренского, богослова, символиста, софиолога. У нас и в Венгрии напечатаны главы из его книги «Строение слова»; сама книга еще нет. У Флоренского слово разорвано на два полюса, как бы само в себе противоположность. В нем есть тело, которое все могут видеть, которым можно обмениваться потому, что оно постоянное, как человека всегда можно узнать потому, что его тело в общем всегда почти одинаковое, — по крайней мере по сравнению с настроением; если бы мы видели в человеке не тело, а настроение, мы не всегда бы его узнавали. То, что в слове можно произнести звуками и записать буквами, то его тело. Я не имею права изменить ничего в

слове, *какое именно слово я сказал*, другой должен знать. Какое именно *слово* я сказал, *да* или *нет*, должно быть ясно. «Я не могу, — пишет Флоренский, — не разрывая своих связей с народом, к которому принадлежу, а чрез свой народ — с человечеством, не могу изменять устойчивую сторону слова и сделать внешнюю форму его индивидуальной, зависящей от лица и случая употребления».[78] Зато душа слова живет, как душа. Внутреннее в слове лично *мое*, то, чем я живу здесь и теперь. В слове оказывается таким образом *антиномия*, слово подчиняется одновременно двум разным законам: обязано быть *общим* — и обязано быть *именно моим*. Я в него вкладываю, что называется, «душу», — но ведь я ее вкладываю получается, в то, что никогда, ни при каких обстоятельствах вместить ее не может, в оболочку слова, которая не моя, которая для всех общая! Я говорю, так сказать, впустую, потому что телесность слова мою душу не сделает видимой. Я хочу высказать что-то свое, неповторимое, а неповторимых слов у меня нет, я повторяю в который раз те самые слова, которые сам уже сколько раз говорил и которые повторяли до меня многие другие.

Из этой антиномии Флоренский указывает выход, вернее, даже два, но сводящиеся к одному и тому

---

[78] См.: *Священник Павел Флоренский.* Соч. в 4-х тт., т. 3(1). М.: «Мысль», 1999, с. 214. (Сост.)

же: к тому, что выход *невозможен*, т. е. никакими путями и уловками мы вырваться из тюрьмы языка, который запирает мое живое, единственное в мире и в истории состояние в стены общего слова, никак не можем, — и *именно поэтому становится возможно другое*, можно сказать, *чудесное* преодоление антиномии.

Во-первых, в творчестве. Никому не удается, не знаем, как удается, — но творцу как-то *удается* соединить душу и тело, сочетать их *неизвестно как*, как только творец знает. И возникает слово «*созревшее*» (Термин 235[79]), которое [отличается] как совершенство от недоделанности, как попадание в десятку от попадания никуда, как совершенное произведение искусства, которое уже не улучшишь, не заменишь; которое само себя хранит так, что нам же самим дороже, нам же самим хуже, если мы его не замечаем и не держим постоянно в уме. Тут «предельная достигнутость», тут «окончательно готовое» слово. Спросим снова: но как, как это делается? Если бы мы умели ответить! Это было бы слишком хорошо. Это делается *вот так*: непостижимым образом, так, что мы не знаем как. И Флоренский цитирует романтика Вильгельма Хайнриха Вакенродера, ум. 25-летним в 1798 г., «Об искусстве и художниках»: «Творения великих мастеров не для того сделаны, чтобы их ви-

[79] Там же, с. 187.

дел глаз, — т. е. не для того, чтобы мы умели разглядеть, как это устроено, как все получилось, удалось; это нам все равно никогда не сделать, — но чтобы мы, в оные вникнув усердною душою, ими жили и дышали. Драгоценная картина не то же, что параграф из учебной книги, который я, извлекши зерно смысла с небольшим трудом, бросаю, как скорлупу ненужную; напротив, наслаждение изящными произведениями художества длится бесконечно; мы думаем все глубже в них проникнуть, — они же все вновь возбуждают наши чувства, и нет такого дна, где душа их совершенно бы исчерпала. В них горит как будто неугасимый елей жизни».[80] Нечего и спрашивать. Это сделано, как сделано. Не старайся понапрасну, не надейся, что тебе удастся то, что никому никогда не удавалось, — даже самому художнику, который ведь тоже *не знает*, как это все получилось, знает только, *что́ с ним самим* делает это, то, что у него получилось, — *захватывает* его себе хуже, чем в рабство, так что каждое дыхание не в переносном каком-то, а в *буквальном* смысле у художника, у настоящего художника, этому «удастся или не удастся» подчинено.

Каждое слово нашего языка — такая непонятно как получившаяся удача, драгоценность, которая ни дня не жила бы, если бы не была невероятным дости-

[80] Там же, с. 189.

жением, а живет тысячелетиями и может быть даже десятками тысячелетий, т. е. не надо ехать на археологические раскопки, каждое старое слово нашего языка среди нас присутствует почти в том же виде, как оно звучало тысячелетия назад. Мы не замечаем — а каждое слово нашего языка как чудом преодоленная невозможность; это как бы готовый удобный путь, и мы ходим этими путями бездумно, как естественно проходим по дорожке, а не по разрытой канаве через жидкую глину и торчащие железные трубы. Загадочные эти наши слова, если вглядеться в каждое, ну хотя бы в это слово «слово», в котором завязаны «слава», «прославиться», «ославить», «прослыть», «слышать» — завязаны так, что слово это разгадывай и распутывай, и в нем будут открываться все новые богатства, а потом оно переплетется еще с другими словами, — слово как колодец в такие тайны, что, говорит Флоренский, «зрелое слово как-то соответствует реальности» (Термин 239[81]). Это то, что я говорил в самом начале: что нам, если мы коснулись языка, никто не обеспечил, — кроме лингвистического метода, который сам себя обосновать не может, — что мы не провалимся сквозь слово в этот колодец, где будет уже вовсе не слово, т. е. не только слово и не столько слово, сколько сами вещи. В слове мы — как будто остановились, отдыхаем на вершине горы,

[81] Там же, с. 190.

выше которой на *этой* горе нет, и откуда очень много видно. Язык как пейзаж, геология и география среды, в которой мы на самом деле живем не меньше, а больше, чем в природной среде.

Тут можно спросить: а что мы сделали с этой средой, с языком? Может быть, мы уже давно живем на искусственных площадках и просто со средой языка уже не имеем дела? Мы *условливаемся*, что будем такие-то вещи называть так-то. *Настоящее* слово — не такая временная поделка, которая пойдет на свалку, да уже и сразу загромождает нашу жизнь. Между настоящим словом и словом поделкой вот такая разница, как я говорил выше: слова-поделки отнимают место, занимают память; настоящие слова раздвигают простор.

Я сказал, что из антиномии языка Флоренский показывает *два* выхода. В самом деле, *человеческое* творчество все-таки может ошибаться. Флоренский указывает поэтому на *божественное слово*, на божественный *логос*, на *соборный разум*, который в конечном счете, на этот раз безошибочно, посредством откровения *окончательно и однозначно* — но тоже чудесно, т. е. конечно даже еще гораздо более чудесным образом, — наводит мост, налаживает связь между непримиримыми противоположностями, между душой и телом слова, — так же, как никому не понятным образом творец соединил душу и тело в живом существе, и это вовсе не только христианская

тема, это вопрос старой греческой философии, — примиряет противоречия, спасает запутавшегося в них человека. Так для апостолов, после того как их оставил вознесшийся Христос, покинутых, не знавших, как они дальше будут без него, спасением был дар языков, описанный в «Деяниях апостолов», глава 2. Вы помните это место. «Внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них». Этот дар языков как бы восстановил в них человеческий язык в своей полноте, как когда-то при строительстве Вавилонской башни языки распались, — по Флоренскому, появилась *антиномичность* языков, — так в Иерусалиме у апостолов языки воссоединились, «И все изумлялись и дивились, говоря между собою: сии говорящие не все ли галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились».

Они изумились и удивились, это воссоединение распавшегося в слове *чудесно*. Но ведь дело не в этом. Дело ведь не в том, что может сделать Бог, он заведомо может сделать всё. И дело не в том, что в благодати природной, в поэтическом вдохновении тоже рождается из мертвого живое. Это все равно, что сказать, что не наше дело разбираться, что такое слово, — оно все равно таинственно и чудесно? Или что для того, чтобы говорить о слове, нужно вдохнове-

ние такое же, как то, которое создало слово, по крайней мере захваченность, принадлежность этому захватывающему присутствию смысла в нашем человеческом пространстве? Флоренский уходит от нас ввысь. Между тем начинал он с вопроса о внутренней форме. Он попробовал ее определить как душу тела, а звучащую часть слова как тело без души. Но ведь тел без души и душ без тела, строго говоря, не бывает: во всяком случае, *сначала* не отдельно тело и отдельно душа, которые потом соединяются, а как раз наоборот, *сначала* единство, в котором мы разглядываем потом две стороны, тело и душу; а потом, может быть, начинаем говорить уже и об отделении души от тела. Во всяком случае, душа и тело появляются, когда с тем ранним единством, с *целым* — что-то сделалось, но целое *было раньше*, не после души и тела, а *до* души и тела, до того, как мы вгляделись и увидели, вот они. Значит, *до* антиномии языка уже было единство, только Флоренский его не заметил, мы вообще его не замечаем, видим слово уже тогда, когда в нем расслаиваются и требуют нового склеивания душа и тело, моя неповторимая мысль и повторяющееся тело звучания? Тогда настоящий-то вопрос вовсе не тот, который ставит Флоренский, — каким способом воссоединить душу и тело, ясно ведь, что никак не воссоединишь, только чудесным образом, но такой ответ нам мало что дает, это все равно что ответить на вопрос, что мне делать, «*Бог знает*». Это безуслов-

но верно. Но в этом ответе есть и оборотная сторона, этот ответ способен незаметно превращаться в совсем другой: *Бог* знает, — ответ, который *тоже снимает все проблемы*, но способом которого не приведи Господь увидеть в другом или нажить в себе, — т. е. *настоящий* вопрос должен быть бы такой: а с чего это вдруг мы заговорили о «внутренней форме»? Кто нам спустил такую тему? Бог как-нибудь справится, Он сумеет, — но что с нами-то произошло? Откуда раскол, когда его не было? Почему так оказалось, что у нас на руках тело и душа, внутренняя форма и внешняя форма? Почему слово *умерло*, почему его надо *воскрешать*? Почему оно умерло? Может быть, по нашей вине, а само оно никогда бы не умирало? Может быть, *по нашей вине*, по причине нашего обращения со словом мы видим в нем — как Флоренский видит — внутреннюю форму и внешнюю, и понимаем, что так быть не должно, что единство должно быть восстановлено. Но ведь — *восстановлено*, а это смогут поэт и бог, наше же дело, дело мысли, обязательно *разобрать*, что тут случилось, *добраться* до единства, которое *может быть*, будет, но *уже обязательно раньше было*, если мы увидели эту вещь — антиномию, непримиримые полюса в одном и том же слове. Флоренский прошел мимо дела мысли, он занялся чужим делом, делом поэта и творца, или по крайней мере описанием их дела. Но они сделают сами то, что они сделают.

Чтобы они могли сделать свое дело, сначала мы должны сделать свое дело. Мы сначала должны разобраться, откуда взялась, почему у нас на руках оказалась «внутренняя форма», вообще «внутреннее и внешнее» в слове.

[...] «Внутренняя форма», выражение, идущее, по-видимому, от Плотина, — это платоновская, аристотелевская «форма форм». Форма форм, идея идей, мы знаем от Канта, — это идея мира, не наше представление о мире, а сам мир. Что же такое *сам* мир? Представим, что это дуга смысла, рода молнии, которая приоткрылась только в одном слове, «кипеть»,[82] сомкнулась с неограниченным множеством других узлов смысла, таких же внезапных, в одну сплошную молнию, как бы солнце смысла. На солнце невозможно смотреть от яркости. Все это сравнения, они хромают. Мир видеть нельзя, он слепит своим блеском, поражает, ошеломляет. Так что он и есть «внутренняя форма», «форма форм»?

На эти недоумения мы у Флоренского ответа не найдем, он вел нас по лестнице, в которой вдруг не оказалось ступенек. — Различение «внешней формы» и «внутренней формы» Флоренский, как он говорит, нашел в «лингвистике». Имеются в виду прежде всего Потебня и Гумбольдт.

---

[82] См. первый и второй семинары. (Сост.)

У Гумбольдта язык — этажи форм, настолько, что в нем о «материи» можно говорить только относительно: положим, звук — материя; но ведь звук в языке — это не сам звук, а его отношение к другим, его место, отличие, т. е. опять не сам звук, а *форма* в звуке, а звук как материя — оказывается уже вне языка. Исходная форма — это внутренняя. В начале для Гумбольдта была сила, Kraft. Необъяснимая, уникальная сила бурлит из недр духа — в человеке, но она не создание, не творчество человека, а как бы сам человек, — и прорывается сквозь толщу вещества, озаряя собой, осмысливая собой всё. Впрочем, не так, что человеческая природа той первой духовной силе безразлична: она, наоборот, таинственным, непостижимым образом находится с духовной силой в согласии.

§ 14. Die Sprache ist das bildende Organ des Gedanken. Die intellectuelle Thätigkeit, durchaus innerlich und gewissermassen spurlos vorübergehend, wird durch den Laut in der Rede äusserlich und wahrnehmbar für die Sinne. Sie und die Sprache sind daher Eins und unzertrennlich von einander. Sie ist aber auch in sich an die Nothwendigkeit geknüpft, eine Verbindung mit dem Sprachlaute einzugehen; das Denken kann sonst nicht zur Deutlichkeit gelangen, die Vorstellung nicht zum Begriff werden. Die unzertrennliche Verbindung des Gedanken, der Stimmwerkzeuge und des Gehörs zur Sprache liegt unabänderlich in der ursprünglichen, nicht

weiter zu erklärenden Einrichtung des menschlichen Natur (426).[83]

«Любые преимущества самых искусных и богатых звуковых форм, даже в сочетании с живейшим артикуляционным чувством, будут, однако, не в состоянии сделать языки достойными духа, если ослабнет влияние лучезарных идей, направленных на язык и пронизывающих его своим светом и теплом. Эта внутренняя и чисто интеллектуальная сторона языка и составляет собственно язык; она есть то употребление,[84] ради которого языковое творчество пользуется звуковой формой, и на эту сторону языка опирается его способность наделять выражением все то, что стремятся вверить ему, по мере прогрессивного развития идей, величайшие умы позднейших поколений. Это его свойство зависит от согласованности и

---

[83] «Язык есть орган, образующий мысль. Интеллектуальная деятельность, совершенно духовная, глубоко внутренняя и проходящая в известном смысле бесследно, посредством звука материализуется в речи и становится доступной для чувственного восприятия. Интеллектуальная деятельность и язык представляют собой поэтому единое целое. В силу необходимости мышление всегда связано со звуками языка; иначе мысль не сможет достичь отчетливости и ясности, представление не сможет стать понятием. Нерасторжимая связь мысли, органов речи и слуха с языком обусловливается первичным и необъяснимым в своей сущности устройством человеческой природы» — *В. фон Гумбольдт*, Избранные труды по языкознанию.., с. 75 (пер. В. А. Звегинцева). См. об этом конец 7-го семинара. (Сост.)

[84] В другой редакции: «... тот аспект (Gebrauch...). (Сост.)

взаимодействия, в котором проявляющиеся в нем законы находятся по отношению друг к другу и к законам созерцания, мышления и чувствования [...]».[85] «[...] Каждое *понятие* обязательно должно быть внутренне привязано к *свойственным ему самому признакам* ***или*** к другим соотносимым с ним понятиям, в то время как артикуляционное чувство подыскивает обозначающее это понятие звуки».[86] «Поистине язык представляет нам не сами предметы, а всегда лишь понятия о них, самодеятельно образованные духом в процессе языкотворчества; об этом-то образовании, поскольку в нем приходится видеть *нечто вполне внутреннее*, как бы предшествующее артикуляционному чувству, и идет у нас речь».[87]

---

85 *В. фон Гумбольдт.* Избранные труды по языкознанию.., с. 100.

86 Там же, с. 103. (Курсив, полужирный курсив — В. Б. — Прим. сост.)

87 Там же.

XI[88] (15.2.1990[89])

Мы читали Павла Александровича Флоренского, Александра Афанасьевича Потебню, Вильгельма фон Гумбольдта о внутренней форме. В этом моем кратком курсе они предполагаются уже прочитанными. Между тем до нас, в 20-х годах их — кроме, может быть Флоренского, но и с Флоренским и его взглядами был знаком — читал Густав Густавович Шпет.[90] В 1927 г. он издал книгу «Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта)». Миновать нельзя. Важно и сверить то, к чему мы пришли, с тем, к чему Шпет.

---

[88] Шпет, но не вообще, а на конкретной теме *внутренней формы*.

[89] В текст семинара внесены рукописные добавления, сделанные В. Бибихиным в 1998 г. (Сост.)

[90] Творческое наследие Г.Г. Шпета и современные философские проблемы. Материалы международной научной конференции 14—17 июня 1996, Томск. // Томск: Водолей, 1997.

Сначала о Шпете. Родился в 1879 г. 26 марта (7 апреля) в Киеве. Окончил 2-ю классическую гимназию в 1898, поступил на физико-математический факультет Университета Св. Владимира. Был исключен из университета после второго курса без права продолжать обучение за участие в революционном «союзном совете». Тюрьма, долго ли, сколько. Выслан из Киева за причастность к социал-демократической партии.

В 1901 г. снова принят в университет, но на историко-филологический факультет. Написал на конкурс «Ответил ли Кант на вопросы Юма» работу «Проблема причинности у Юма и Канта» (Киев, 1907) и получил золотую медаль, работа была опубликована в университетском издательстве. Из-за его политической репутации не мог преподавать в школах министерства народного просвещения, преподавал в частных гимназиях и на Высших женских курсах Киева.

С 1907 приглашен в Москву *психологом* (так что, в своем антипсихологизме, знал, против чего был «анти») и логиком Георгием Ивановичем Челпановым, прикомандирован к Московскому государственному университету и преподавал на Высших женских курсах в Москве, с 1909 — в Народном университете Шанявского, около Миусской площади, где Политиздат, РГГУ. В 1910 сдал магистерский экзамен по философии и был утвержден в звании при-

ват-доцента. Летние месяцы 1910—1911 и целиком 1912—1913 в Геттингенском университете, в библиотеках Берлина, Парижа, Эдинбурга. В Геттингене работал у Гуссерля и написал «Явление и смысл», посвящение Эдмунду Гуссерлю, подзаголовок «Феноменология как основная наука и ее проблемы» (М., 1914). Явление — имеется в виду гуссерлевский феномен. Но уже тогда и расходится с Гуссерлем, тем, что вместо сознания и субъекта — ведущий *смысл*, или *предмет*, которым обеспечиваются и сознание и субъект; а трансцендентальное Ego нельзя ухватить как предмет. Это пока не наша тема. — Берет от Гуссерля строгость, научность, логику, неприятие психологизма. Философией как строгой наукой Шпет хотел отряхнуться («философией знания») от месива платонизма, мистики, литературы, религии русской мысли, и действовал тем яростнее, что преодолевал сам себя раннего, свои недолгие ранние увлечения «философией мудрости». Свасьян (Карен Араевич) может быть прав во вчерашней «Литературной газете» (14.2.1990), что Шпет *именно намеренно хотел* быть подальше от белибердяевщины, потому что был способен к ней, — вполне намеренно удерживал себя, строжил, тренировал на сдержанность. Важнее что вообще Шпет думает заранее споря, среда его мысли оппоненты, если не реальные, то заранее предвидимые и угадываемые. Мысль он строит заранее так, чтобы она врезалась в толпу окружающих

мнений, пробилась сквозь нее и утвердила свою территорию.

1916 — защитил диссертацию «История как проблема логики» и был *избран* профессором Высших женских курсов и доцентом Московского университета. С 1918 — профессор университета. Славился как блестящий лектор и блестящий спорщик.

Был помощником психолога и логика Георгия Ивановича Челпанова (1862—1936) в создании Московского психологического института, основан в 1912 [и просуществовал] до 1923. Основал и стал директором Института научной психологии, или Института этнической психологии, 1921. Был членом комитета по реформе высшей и средней школы. Постоянный член худ. совета МХАТ. Участник Московского лингвистического кружка. Преподаватель в Институте слова, в Военно-педагогической академии РККА. С 1922 проректор Академии высшего актерского мастерства, эту Академию создал Константин Сергеевич Станиславский. Его курсы: история, педагогика, методология наук, логика, теория познания, история философии, история психологии идей, философия истории, философия языка, история научной мысли, эстетика.

В 1920 основал первый в России Кабинет этнической психологии. С 1921 — действительный член Российской Академии художеств, возглавил сразу философскую секцию. Позднее она стала Государст-

венной Академией Художественных Наук (задумана при Центральном Государственном Комиссариате (Министерстве) Искусств как высший консультативный орган по искусству и гуманитарным наукам, выработка научной эстетики), с 1923 г. он вице-президент этой академии.[91] В ГАХН было Философское отделение (секция, ее председатель Шпет), при нем была, среди многих, Комиссия по изучению художественной формы; — слово, язык в числе главных тем; связь с МЛК,[92] где Якобсон Роман и А. А. Буслаев; в этой комиссии в 1923 г. Шпет сделал доклад по внутренней форме, который развернулся в книжку. Инфляция комиссий и институтов была не от хорошей жизни, а от все большей невозможности работать в Университете, откуда Шпета, в частности, тоже вытеснили.

Переводы по философии, психологии, логике, эстетике, всего 20 сочинений.

В 1927 кандидатура Шпета выдвинута во Всесоюзную академию наук по кафедре философии. Но люди, вооруженные идеологией и стоящие на страже правильных взглядов против неправильных, стали спрашивать, а какая у Густава Шпета позиция. Появились боевые статьи в печати о работе Государст-

---

[91] Бюллетени ГАХН, журнал «Искусство», 1923 № 1, 1925 № 2, 1927 № 3.

[92] Московский лингвистический кружок. (Сост.)

венной Академии художественных наук. Шпет, было сказано, создал в ГАХН «цитадель идеализма», потому что в его работах было мало материализма. Началась «чистка» ГАХН в 1929 (это уже крупно на уничтожение; скажем, в 1928, «Ленинградская правда» 17.10., №212, нападки на Шпета); в 1929—1930 такая чистка проходила по идеологическому фронту везде, шло наступление по идеологическому фронту, как и по фронту борьбы против мелкой крестьянской буржуазии. 11.2.1930, 60 ровно лет назад, Шпет здесь в Москве писал оправдательное письмо в авторитетные инстанции: «Я прожил жизнь суровую. От уличного, почти нищего мальчишки ⟨он с 13 лет зарабатывал на жизнь уроками⟩ через революционную школу и до профессора университета при старом режиме лежал путь нелегкий [...] ⟨В каком-то смысле от уличного мальчишки до профессора университета при новом режиме лежал путь легкий, достаточно было иметь правильные взгляды и не иметь неправильных взглядов. Но в другом смысле от уличного мальчишки до *такого* профессора университета, какого представлял себе Шпет, лежал путь еще более трудный, а вернее, путь был просто закрыт: ни при какой погоде никакая кафедра никакого университета не могла быть открыта для него⟩ [...] Два года назад я еще работал полным темпом ⟨он знал, что говорил; он знал, что такое работа, в Европе и в настоящей науке в России. Работа требует полного выкла-

дывания, или она ничего не стоит. Это замечают люди на Западе. У нас много работающий заметен: «он много работает». Потому что его есть с чем сравнить. На Западе в каком-то смысле не заметен: там *привычно* работать много⟩, хотя до того никогда не знал ни каникул, ни домов отдыха, ни отпусков для отдыха, а мне было уже 49 лет [...] И вот сегодня, когда я поставлен перед угрозою не иметь возможности принести на ужин картошку моим собственным детям, я все-таки говорю: не верю, чтобы остатки моих сил не могли найти применение в нашей стране, не верю, чтобы здесь, в центре советской культуры, где бесконечна потребность в знании и культуре, мои знания и моя культура были объективно бесполезны и не нужны».[93] Все равно ГАХН был закрыт;[94] что не было закрыто пока, это переводы.

Переводы тогда вообще достигли неслыханного уровня, — как теперь устрашающего, — потому что тогда почти они одни оставались возможностью работать; а теперь лучшие умы имеют возможность писать самим. Шпет консультировал при издательствах, вел редакционную работу по классической литературе, переводил Диккенса и комментировал

---

[93] Цитируется по предисловию Е. В. Пастернака к книге: *Шпет Г. Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989, с. 6.

[94] С 29 года все захлопывается в России; похоже на теперь. Надо было бежать. Как раз в 1930 Якобсон официально зарегистрировал Пражский лингвистический кружок.

«Записки Пиквикского клуба», редактировал Шекспира и писал комментарий к нему. Снова очень много работал.

Арестован в ночь с 14 на 15 марта 1935 г. Обвинения разные: редактирование немецко-русского словаря под редакторством лиц, которые подозревались в сочувствии к Германии; одновременно в русском национализме; контрреволюция, связь с профессорами Габричевским, Петровским, Ярхо. Мягкий для нашей крутой страны приговор: 5 лет ссылки, Енисейск. Издательства перестали принимать его переводы, или соглашались печатать, но без имени переводчиков. Это очень обычная в те годы практика: да, перевод, но неизвестно чей. Человека уже нет. (Эта практика, между прочим, продолжалась более 20 лет. Например, в оглавлении к тому I «Избранных произведений» Бенедикта Спинозы,[95] читаем: «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом». Пер. с латинского под ред. В. В. Соколова. Чей перевод, в оглавлении не сказано. Может быть, сказано в примечаниях? Нет, там только сказано, что за основу взят перевод на русский издательства «Новая Москва» 1926 г. И говорятся очень плохие слова о том переводе — очень плохие. Какой смысл брать за основу очень плохой перевод?

[95] М., Государственное издательство политической литературы, 1957.

Или он был не очень плохой?) В 1937 г. в ссылке Шпет закончил перевод «Феноменологии духа». Он сохранился и напечатан в 1959 г. в 4-м томе Собрания сочинений Гегеля.[96] Во вчерашней (14.2.1990) статье Карена Араевича Свасьяна «Феноменология духа» названа «шедевром философского перевода». Это уже 1959 г., переводчик Г. Г. Шпет уже не скрывается — уже в 1956 г. Томский областной суд родственникам Шпета выдал справку: «Уголовное дело в отношении Шпета Густава Густавовича, осужденного 9.11.1937 года, Президиумом Томского областного суда от 19 января прекращено за недоказанностью состава преступления» — и все-таки в описании к книге на последней странице сказано: Феноменология духа. Редактор М. Иткин. Никакого переводчика. Триумф редактора. *Редактор М.И. Иткин* действовал долго. В издательстве «Мысль» в 1975 под его редакцией — т. е. почти 20 лет спустя — вышел Аристотель, «Метафизика». Попробуйте найти, кто ее перевел, это трудно. Петитом в примечании сказано: «В основу настоящего издания „Метафизики" положен перевод А. В. Кубицкого» (М.-Л.1934). Один философ, получив издание 75 г., [перевод] «заново сверенный и отредактированный» М. И. Иткиным, продал в букинистическом магазине книгу Кубицкого, зачем она. Как он пожалел! Всякий, кто вчитывал-

[96] *Гегель Г.* Сочинения. Т. IV. М., 1959.

ся в переводы, признавал, что работать можно только со старым переводом Кубицкого, «отредактированный» просто не годится, он испорчен. На бесправном советском переводчике возрос сильный редактор. Редактор «самодеятельное полагание», пусть необыденное, но вполне философски корректное, [заменяет] — на «самостоятельное устанавливание». «Самость» — такого слова нет, и т. д. Действует наметанность глаза на привычные словосочетания. На уровне фразы и выше смысл вполне упускается.

Шпет был готов и на редактора. Он работал в Енисейске. В ноябре 1935 по ходатайству МХАТа был переведен в Томск. 27 октября 1937 арестован там вторично — в больших городах было опаснее — и «тройкой» НКВД приговорен к 10 годам без права переписки. Обычно эта формула была эвфемизмом для другой. Он был признан ненужным для людей и вредным для жизни, и чтобы не беспокоить устраивавшихся и обеспечивавших себя людей, расстрелян 16.11.1937, не так уж давно, 61 год назад.[97]

Шпет не хотел делать скидок на русское «невегласие» и не видел в нем хороших сторон. Он считал, что снисходить к русским особенностям нечего и надо судить русскую мысль по большому, европейскому счету. Если она не выдерживает критики, то

---

[97] О конце жизни Г. Г. Шпета см.: Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск, 1995. (Сост.)

долой, тем хуже для нее. «Русское общественное сознание до сих пор остается полуобразованным».[98] Соответственно, мы увидим, он обойдется в вопросе *внутренней формы* и с Потебней, который, конечно, должен ему казаться дилетантом, размазней. Теперь какое философское сознание, не на взгляд Шпета, там ясно, а на мягкий? Оно такое, как мне невольно читается: вместо *полуобразованным — парализованным*. Неспособное сделать *один* шаг: решиться, что что́ плохо, то плохо. «А вдруг окажется, что хорошо». Нет, не окажется. Система оценок не сменилась, не пошатнулась.

У Андрея Белого, в одной из его книг мемуаров — «Между двух революций» — читаем:

«Самым левым в тогдашнем „паноптикуме" мне казался Густав Густавович Шпетт, только что переехавший к нам из Киева [...] Он только что выпустил свою книгу „О проблеме причинности у Юма"; он в юмовском скептицизме, как в кресле, уселся с удобством; это было лишь формой отказа его от тогда господствовавших течений; он особенно презирал „нечистоту" позиций Бердяева, и с бешенством просто издевался над ницшеанизированным православием; он показывал едко на помаду Булгакова, изготовлен-

---

[98] *Шпет Г. Г.* Сочинения. М: Правда, 1989 (Приложение 33 к «Вопросам философии»). Далее ссылки на страницы в тексте семинара в круглых скобках.

ную из поповского духа и воспоминаний о своеобразном марксизме; более, чем кто-либо, он видел бесплодицу когенианцев и риккертианцев [...] В своих выступлениях он собственной позиции не развертывал вовсе; он ограничивался протыканием парадных фраков иных позиций: рапирою Юма; когда его просили высказать свое „credo", он переходил к бутылке вина; и развертывал перед нами свой вкус, свою тонкость; он и нас понимал, как никто; и, как никто, отрицал в нас философов, утверждая: философы мы, когда пишем стихи; а когда философствуем, то питаемся крошками чужих кухней [...] Никогда нельзя было разобрать, где он шутит, где — всерьез: перед зеленым столом; или — за бутылкой вина в три часа ночи [...] Передо мной возникает лицо Густава Густавовича: круглое, безбородое и безусое, принадлежащее — кому? Юноше иль — старику? Гладкое — как полированный шар из карельской березы; эй берегись: шибанет тебя шар! Как по кеглям ударит [...] Шутливо грозил, если еще раз приду я во фрейбургском „фраке" ⟨т. е. неокантианцем баденской школы неокантианства Генриха Риккерта, а Шпет был гуссерлианцем, во всяком случае на стороне Гуссерля в его споре с неокантианством⟩, то он при всех разорвет на мне этот фрак [...] И угрозу свою он однажды исполнил; я читал доклад у Морозовой; за зеленым столом сидели: Северцев, Лопатин, Хвостов, Трубецкой, Кистяковский, Булгаков, Кубицкий,

Эрн, Фохт, Ильин, Метнер, Рачинский, Савальский и многие прочие; Лопатин, не нападая, мне вкрадчиво предлагал вопрос: в чем же спецификум символизма, как направления, если и Шекспир символист? После него говорил Трубецкой; и ставил вопросы случайные Северцев; только трудновразумительный когенианец, Савальский, поставил мне трудный вопрос, став на длиннейшие терминологические ходули; я ответил ему став на такие же ходули, но выструганные в правилах философии Риккерта [...] Во время этого труднопонимаемого обмена мыслей о деталях методологии символизма увидел я: шпеттово юное и безусое личико; он пробирался по стенке, легко, с полуулыбочкой; но вкладывал в шаг свой пуды; а мышиные носики, ерзая затаенным ехидством, уже торчали из дырок зрачков; отвечая Савальскому, я косился на Шпетта; вот он вкрадчивым голосом попросил слово; и рапира его, передо мной заблистав, закружила сознание; „трах": я был — проткнут».[99]

Иллюзия для Шпета — тяжеловесные проблемы так называемой русской мысли, результат двух вещей, невежества от неприобщенности к настоящей школе — и сознание долга перед величием страны. Всё это лень и темнота — дело ему ясно. «*Невегласие*

[99] *Белый А.* Между двух революций. М.: Худ. лит., 1990, с. 273—277.

есть та почва, на которой произрастала русская философия ⟨это слово, от «не вем глаголати», из уже XI в., Синайский патерик;[100] Лаврентьевская летопись записывает под 1064: Слн̃це премѣнися, и не быс⟨ть⟩ свѣтло, но акы мс̃ць бъс⟨ть⟩, его же невѣгласи глють снѣдаему сущю; Шпет берет из Стоглавого собора, 91, просвещенческая критика всего уклада жизни, из которой вы знаете, что получилось: Невѣгласы попы в великий четвергъ соль под престолъ кладут и до седмаго четверга по велицѣ дни там держат⟩. Не природная тупость русского в философии, как будет показано ниже, не отсутствие живых творческих сил, как свидетельствует вся русская литература, не недостаток чутья, как доказывает все русское искусство, не неспособность к научному аскетизму и самопожертвованию, как раскрывает нам

---

[100] Но там еще один раз в хорошем смысле, «Елико могы дрьжи языкъ и имѣи съмѣрение велико [...] буди яко невѣгласъ и рядьник, имѣи кротость къ вьсѣмъ ⟨чл̃⟩ком»; но уже там и в плохом: «Велика тъщета и невѣгласьство въ бесѣдѣ [...] мужь бо мудръ млъча⟨н⟩ие любить». Еще в хорошем [смысле] в переводе ἄτεχνος об Адаме и Еве. Но потом кажется только в плохом: невежды. Лаврентьевская летопись: люд(ь)е погани и невѣгласи. Невѣгласие — перевод ἀμαθία; и часто рядом с *грубостью* и *буйством*.

Или невѣголос — непросвещенный, как бы не услышавший слова! (не от «не вем глаголати», а интереснее, но как?) Однако в своем XIX веке Вл. Даль это слово уже не слыхал, не записал.*

* Это слово все же есть у Даля («невѣгласъ, невежда»). См. «Толковый словарь», ст. «Вѣдать». (Сост.)

история русской науки, а исключительно невежество не позволяло русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания европейскую философскую рефлексию. Неудивительно, что на такой почве произрастала философия бледная, чахлая, хрупкая. Удивительно, что она все-таки, несмотря ни на что, росла.

Складывающееся на почве невежества утилитаристическое отношение к знанию и ко всякому свободному творчеству само по себе не есть явление *объективной* реальности» (49).

Т. е. подстегивание *практической* направленности, того что нужно для жизни — не нужно для жизни, не вызвано вовсе «ситуацией», «пользой дела», например, в том смысле, что сначала решим важнейшие практические вопросы, а потом уже будем иметь время для чистой теории. «Скорее, это — факт субъективный, социально-*психологический*[101]» (там же). Зацикленность на *пользе*. Факт субъективистской, чисто *истерической* аберрации на почве невежества. Нет, никогда подстегнутая соображениями утилитаризма наука *полезной* не станет; наоборот, даже самая маленькая наука *совершенно свободная*, самая, казалось бы, далекая от жизни — уже приносит *ни с чем не сравнимую* пользу для жизни; проблема только, что она в условиях утилитаристской истерии про-

[101] Курсив В. Б. (Сост.)

явиться не может, не может поднять голову, ее запретят или не будут финансировать.

«[...] В частности, применительно к философии, восприятие ее как мудрости и морали непременно утилитарно — философия должна учить жить мудро, как в самом широком, так и в самом узком смысле практической жизни» (50).

Это полностью портит философию на корню.

«Понимание философии как метафизики и мировоззрения вызывает более тонкое и возвышенное представление об ее пользе — для спасения души, разрешения загадок смысла жизни, оправдания мира, — но в основном также порождает утилитаристическое отношение к себе» (там же).

Понимание «мировоззрения» тут у Шпета еще очень благородное.

«Нужно углубиться до идеи философии как чистого знания, чтобы восприятие ее и науки как такой перестало быть утилитарным и выразилось также в чистом, „незаинтересованном", эросе» (там же).

Эрос тут на месте. Это значит: я люблю софию, я философ просто потому, что люблю, именно *я* и именно *люблю*, потому к ней привязан, и здесь для меня вся причина, почему я живу философией. Никакие соображения не то что моей практической пользы, но пользы для культуры, для государства, для народа не должны мне мешать; при всей их благовидности именно эти соображения убьют во мне фило-

софию, сделают ее совсем не нужной ни мне, ни кому бы то ни было.

«[...] Утилитарное отношение к знанию обличает [...] примитивность культуры и духа. Оно необходимо исчезает вместе с развитием их. А развитие их есть преодоление варварского „не-вегласия"» (там же).

Что здесь можно сказать? Как отнестись к философии как эросу? Без всякой утилитарности?

Всё. Господа, позор тем, кто начинает рассуждать. Шпет прав, и дело с концом.

«Но [...] когда сам утилитаризм — не сменяющаяся реакция ⟨так сказать, ребяческая временная ступень, которая легко схлынет⟩, а производный признак [...] существенного, тогда над соответствующей историей [...] нависает какая-то угроза. Нация — перед лицом фатальной беды, она кажется обреченной на „бескультурность"» (там же). Это хорошо сказано.

Т. е. наша бескультурность вовсе не оттого, что мы мало обращаем внимания на культуру, а наоборот, оттого, что мы слишком жадно и нетерпеливо спешим культивировать. Петр, ликбез — с какой корыстью ждали от культуры сразу многого; а она не растет, как желудь, который каждый раз выкапывают, чтобы посмотреть, не дал ли он уже корней. То же — теперь склеивание идеологии, культурология, новая школа невегласия.

XII (22.2.1990)

«История русской философии как мысли, проникнутой духом утилитаризма, есть история донаучной философской мысли — история философии, которая не познала себя как философию свободную, не подчиненную, философию *чистую*, философию-знание, философию как искусство [...] Восприятие идеи и ее движения в русской мысли не-чисто, до-научно, примитивно, не-софийно, не мастерское» (51).

А как мы к этому отнесемся?[102]

Точно так же.

Нечего мудрить. Если тебя упрекают — прими упрек, потому что не может быть, чтобы в упреке не

---

[102] В. Силантьев: Много верного, но — может быть и западная наука тоже не бескорыстна...

Люда [Кришталева]: Прав, как Лосев. Мысль в высших порывах... всякая мысль, если направлена не на себя, теряет утонченность собственного аппарата...

было правды. Если ты рассердился, отверг — ты уже в потере. Но прими без хитрости, просто и открыто. Не хватает мастерства. Не хватает научности. Это так, и дело с концом. Нечего рассуждать.

«Эти строки пишутся, когда в историческом отмщении косою рока снята вся с таким трудом возделывавшаяся и едва всходившая культура. Почва обнажилась, и бесконечною низиною разостлалось перед нашими глазами наше невежество. От каких корней пойдут теперь новые ростки, какие новые семена наша почва примет в себя? Предвидеть невозможно, а предсказывать — значит только желать. Станет ли наконец философия в России действительным знанием, достигаемым методическим трудом и школою, а не „полезным в жизни" миросозерцанием „всякого интеллигентного человека" [...]» (53).[103]

Но то, что возмущает Шпета — утилитарное применение философии для того, чтобы быть «полезным» миросозерцанием «интеллигентного человека», об этом мы сейчас, судя по всему, всерьез только *мечтаем*, чтобы она этим стала; а стала она обоснованием своеволия человека, который в лучшем случае только еще терпит интеллигентность, мешающуюся у него под ногами.

«[...] Перестанет ли она ⟨наконец, быть тем, чем была у Бердяева, Булгакова, славянофилов и им по-

[103] Это писалось в 1922. А теперь в 1998?

добных шутов⟩ быть для кривляющегося фантазерства средством внушать правила морального „делания" и идеалы вселенского подвига — это зависит от ее собственной воли» (53—54).

Но то, что кажется Шпету последним провалом философии, теперь нам кажется недостижимым идеалом, потому теперь мы уже и не смеем мечтать даже, что философия станет внушать действительно правила морального «делания» и тем более идеалы вселенского подвига, для нас уже замечательное достижение, что философия выкарабкалась из схем классовой борьбы, т. е. откровенного коллективного эгоизма и подчинения морали пользе; и с идеалами вселенского подвига нам пока лучше сейчас не высовываться, потому что на нас будут смотреть косо, а где же забота о своем национальном, где забота об отечественной идеологии, не русофобы ли мы, не интернационалисты ли, ведь даже Владимира Соловьева объявляют уже чуть ли не подозрительным.

«Что она выберет?, — спрашивает Шпет в 1922 г., — склонится *Пред солнцем бессмертным ума*, отдав все напряжение своей энергии сознательному Возрождению, или расточит свои силы в работе дочерей Даная над заполнением иррациональной пустоты „неизреченного"?..» (54). (Из 50 дочерей Даная 49 в день свадьбы зарезали своих мужей, двоюродных братьев, и за это должны были в Аиде вечно наливать воду — Данаиды — в бочки с худым дном).

Не похоже ли преобладающее философствование на черпание решетом? Похоже. [...]

И все-таки: робко не то что возразим Шпету, его упрек мы приняли, а оставим себе право надеяться: может быть есть способ говорить о «неизреченном» и не уподобляться Данаидам? Есть ли способ говорить о том, чего нет, и не впадать в «беспредметный разговор», как любит говорить одна дама завуч?

Вы уже догадываетесь, что́ при таком подходе Шпет должен говорить о Потебне. «[...] Психологизм из поэтики как учения о внутренней поэтической форме, об образе, должен быть искореняем с такою же твердостью, с какою он искореняется из логики. Психологическая поэтика, поэтика как „психология художественного творчества", есть научный пережиток. Наше антипотебнианство — здоровое движение. Потебня вслед за гербартианцами вообще и в частности вслед за Штейнталем и Лацарусом компрометировал понятие „внутренней формы языка"» (447).

Компрометировал *психологией* и *историзмом*.

«В особенности важно, что образ — *не представление*» (там же).

А у Потебни — образ (так Шпет называет внутреннюю форму) разве всегда представление? Шпет не хочет обращать внимания на искания Потебни,

размах его мысли, он берет то, что всего легче взять. Что мы об этом должны думать?[104]

Шпет имеет право. Он имеет право ловить Потебню на слове, не обязан вчитываться и *договаривать* за Потебню, как договаривали мы, когда пытались понять то место, где язык, по Потебне, *исчезает*, но *остается* и определяет собою мысль, которая *не применяет уже языка*. Косматость Потебни не означает, что Потебня тем самым уже безнадежно отстал от причесанного Шпета. Не косматость хороша, — лучше, если бы Потебня был причесан, — а то, что Потебня имеет дело с самими вещами. В принципе это должно было бы импонировать ученику Гуссерля. Скажем заранее: Потебня без сравнения богаче и значительнее Шпета. В своих колебаниях, метаниях, неопределенностях, блестящих абсурдах он [Потебня] заглядывает туда, куда и нам интересно заглянуть. В сравнении с полупоэтическим Потебней Шпет же бледнеет на наших глазах, его техника нас оставляет холодными, его раскладывания по полочкам, распределения могут скоро показаться не очень нужными.

---

[104] Люда Кришталёва: Шпет любит чистую мысль, и в ней находит успокоение: такую мысль, как у Потебни, надо еще понять. Чтобы воспринимать философию, нужно разное усилие, самоуглубленная мысль. Категории сами разворачиваются...

В каком смысле образ (т. е. внутренняя форма) — не представление?

«*Образ* как внутреннюю форму поэтической речи и как предмет „воображения", т. е. надчувственной деятельности сознания, ни в коем случае недопустимо смешивать с „образами" чувственного восприятия и представления, „образами" зрительными, слуховыми, осязательными, моторными и т. п.» (451).[105]

Т. е. внутренняя форма — то невидимое, искомое, неосязаемое, чему художник *ищет* созданную форму? Так надо понимать? Это будет понимание формы по Плотину. Архитектор глядит на невидимое. Внутренняя форма — то, чего *нет*, ее *не видно*, но она *заставляет* говорить «ах, не то, не то, все не то, все бездарно»? Или мы договариваем за Шпета то, что он не думает? То, как мы говорим, ему покажется не строгим, не чистым?

Скорее всего.

Чтобы проверить, так ли мы поняли Шпета, мы должны вчитаться в него. И, увы, блестящие в 20-е годы интеллектуальные инструменты уже нам не

---

[105] И ниже на этой же странице: „Слово значит, обозначает значение, смысл [...] и это значение *объективно есть*", к этому месту запись В. Б. на полях и форзаце: «*Раньше* слова есть ожидание, готовность: мир, который *просит слова*. Высказывание как мера мира — но надо уже иметь то, что надо измерить». (Сост.)

блестят. А Потебня древний сохраняет очарование старинной вещи.

«Данность чистых и внутренних форм есть данность интеллектуальная. Конципирование принято рассматривать не только как характернейший акт интеллекта, но даже как его единственно возможную деятельность. Отсюда — распространенные жалобы на формализм рассудочного познания и более или менее истерические усилия „преодолеть" его» (414).

Шпет имеет в виду слабонервные истерические крики против абстрагирующего рассудка, его удушающего засилия и его враждебности жизни, и против проектирующего, планирующего системотворчества, или «конципирования», создания конструктов. Но и что, что конципирование сухо? Кто вам велит в него упираться? Оно только *часть* интеллекта, служебная; конечно, узкая, но полезная. Интеллект гораздо богаче. Враг конципирования возмущается, а на самом деле делает то же, что и самый оголтелый проективист: сводит весь разум к конципированию, к конструктам.

«Однако с давних времен философы более наблюдательные различали в деятельности интеллекта две функции: более „высокую" и более „низкую". Под последней и разумели преимущественно конципирующую, рассудочно-формальную деятельность. Первую выделяли под именем *разума*» (там же).

Рассудок и разум, классическое различение. Шпет уверенно движется в колее школы. И вам это различение очень хорошо знакомо. Что вы, однако, скажете о следующей фразе?

«Почти всегда под разумом понималась „способность", которая не одним только своим противопоставлением рассудку, но и положительными своими чертами формально сближалась с „чувствами"» (там же, следующая фраза).

Что, здесь Шпет продолжает двигаться в колее философской школы?

Мы читаем из «Эстетических фрагментов» (I. — Пг.: «Колос», 1922; II, III — там же, 1923[106]). I — «*Своевременные повторения*», с подзаголовком Miscellanea, включает: «Качели» — эстетика как на качелях между сенсуализмом и логикой. «О синтезе искусств» — против дилетантизма, который рядом с искусством, наукой, философией как флирт рядом с любовью, кощунственная шутка над эросом (348). Помните, упрек *невегласию*, его необученность *софии*. «Только со всем знакомый и ничего не умеющий — ἄσοφος — дилетантизм мог породить самую

---

106 Указание на издание, по которому «Эстетические фрагменты» напечатаны в книге: *Шпет Г. Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989. При переиздании восстановлены по рукописным копиям из семейного архива места, изъятые при публикации в издательстве «Колос». (Сост.)

вздорную во всемирной культуре идею *синтеза искусств*. Лишь теософия, синтез религий, есть пошлый вздор, равный этому» (349). (Сюда общее место, Нанси о тоталитарном всеискусстве). «Мастер, артист, художник, поэт — дробят. Их путь — от единичности к единственности. Долой синтезы, объединения, единства! Да здравствует разделение, дифференциация, разброд!» (351).

«*Искусство и жизнь*» — «Жалкую увядающую жизнь хотят косметицировать философией, искусством, поэзией [...] Красота — праздник, а не середа» (352—353), т. е. жизнь должна сама уметь жить.

«*Поэзия и философия*» — «Философия есть искусство как высшее мастерство мысли, творчество красоты в мысли [...]» (353). «Философия же — последняя, конечная в задании и бесконечная в реальном осуществлении конкретность; искусство — именно потому, что оно искусство, а не уже́-бытие, творчество, а не созданность — есть предпоследняя, но все же сквозная конкретность. Философия может быть предпоследнею конкретностью, и тогда она — искусство, а искусство, проницающее последнюю конкретность, есть уже философия» (там же). Что мы можем сказать об отношении искусства к философии?

Согласимся с Гегелем и Шпетом, опять.

Что философия не *бедна* (в смысле абстрактна), а *проста*, как белый свет, и в нее входят искусства как

цвета радуги: благородная простота, в чьей кажущейся сдержанной нищете — богатство. Философия *собранные* искусства; у платоновского Сократа (которому снился сон: трудись на поприще муз) видно это — что философия выпускает щупальца в поэзию, науки, актерское мастерство, и тут же их снова вбирает. Это — опять у Шпета из философской школы, philosophia perennis, классическое.

Мы скажем: но все искусства — искусства образа; а философия? Она от образов отшатывается? — Но оттого, что в белом свете без призмы мы не видим его развертку, а в призме, например в радуге, после преломления белого света начинаем видеть все цвета радуги, вина не белого света, а нашего глаза: в белом свете *все равно* все цвета радуги есть, не *призма* прибавляет эти цвета, а *они в белом цвете уже с самого начала были*, у нас не хватало только их видеть; мыслимо зрение, которое *видело бы* в белом свете все цвета, т. е. тот же белый видело бы, но как всю радугу, не раздельную, а как бы слитную. Так же в философии нет образа — но не per privationem, а per excessum, καθ' ὑπερογήν. Или еще пример: тело, которому что-то недостает, еды или части тела, активно, движется; движение показывает *способности* тела; но совершенное и целое и здоровое спокойное тело не обязательно мертвое; совершенно спокойным может быть вот именно *спокойное* тело, в удивительной живой неподвижности. Шпет: «Искусства — органы

философии; философия нуждается не только в голове, также и в руках, глазах и в ухе, чтобы осязать, видеть, слышать» (354). Что философия имеет телом искусства — это опять классика. Без тела философия калека; поэтому две дамы, две студентки, которые пожаловались декану на то, что на философском факультете ввели курсы по истории искусства, были обеспокоены в сущности тем, что философия, которую они привыкли видеть без рук без ног в инвалидном кресле едва косноязычащую, деревянным языком, может не дай бог встать на ноги и пойти; это страшно; она может оказаться такой вдруг резвой.

Шпет иронизирует: «Пора перестать ходить на голове и аплодировать (футуризму) ушами» (там же), т. е. надо отвыкать от философии как уродины и калеки.

И как философия — калека без искусств и наук, так они калеки без философии, ведь философия — их душа; раздражение глазного нерва или барабанной перепонки останется совершенно не нужно, если нет общего чувства и души, которая знает, зачем ей нужен глазной нерв и барабанная перепонка, а кроме души никто этого не знает. Только если из поэзии вынут смысл, «хватаются за живописность, за „образ"» (там же). Это ненавистное смешение, синтез искусств. Поэзия не картинки, «поэтические образы — фигуры, тропы, *внутренние формы* ⟨курсив Шпета⟩» (там же).

А что мы знаем уже о внутренней форме у Шпета? Что она «интеллектуальная данность» (414), чистая, в том смысле, что без психологизма. Интеллектуальная данность включает «чувство» — но без психологии?! Это круто, задача трудная и блестящая.

Шпет говорит об умном чувстве, об интеллектуальном прикасании, об умном видении. «Утверждение, что внутренняя форма живописный образ, есть ложь. Зрительный образ *мешает* поэтическому восприятию. Принимать зрительный образ за поэтический — то же, что считать всякое созерцание, всякую интуицию зрительною. ⟨Это общее место для поэтов.⟩

Напрягаться к зрительному образу „памятника нерукотворного" или „огненного глагола", любого „образа", любого символа — где формы не зрительны, а фиктивны — значит, напрягаться к не-пониманию и к не-восприятию поэтического слова» (354—355).

Что имеется в виду под «фиктивной формой»? Т. е. только с налету кажется, что «огонь» в «огненном глаголе» это образ, метафора. Так же эстету может показаться, что огонь логоса, который у Гераклита, — метафора. Когда я говорил о нем, что он не метафора, кто-то в зале сказал: а что же это такое? Нам кажется, что только «строгий» язык избегает мифа, образа, отстраняясь; но есть поэтический путь: наоборот, навстречу к вещам, так близко к ним, чтобы

увидеть их вблизи, и тогда появляются слова, казалось бы, те же, но другие: огонь у Гераклита — *имя собственное*, как бы откровенное имя сути вещей. Суть вещей не *похожа* на огонь, а она и *есть* обжигающий — поэт видит, что она такая — огонь. Обжегшись от газа, можно смазать маслом; вещи обжигают больше. Только если мы не верим, как зорко видит поэт, мы говорим: какая красивая метафора.

Шпет: «Нужны поэты в поэзии, и как не нужны в поэзии музыканты, так не нужны и живописцы. Живописная поэзия родилась на заборе, там и место ей» (355).

Поэзия без музыки и образов?

XIII (1.3.1990)

«...Живописная поэзия родилась на заборе, там и место ей» (355).

Поэзия без музыки и образов — имеется в виду как без грязи, без смеси. Так не нужна светомузыка; так фильм, который только иллюстрирует «Войну и мир», плохой. Для искусства единственный выход к другим искусствам — путь в философию. Так, чтобы левая рука помогла правой, не нужно, чтобы я взял правую руку в левую и пытался водить правую руку левой. Нужно, чтобы — делая одну работу — правая и левая руки были совсем свободны друг от друга и делали свою работу, при этом нормально, чтобы они двигались по-разному.

Своей поверхностной стороной поэтический образ кажется картинкой; своей «внутренней формой» он уходит в тот свет, который совсем простой, в философию, в другое видение.

«Внутренняя форма, „образ", созерцание, интуиция бывают также *умными*. Тут начинается искусство как философия, перевал к последней конкретности, тут кончается вместе псевдофилософия и псевдоискусство, кончаются, для имеющих глаза и уши, до-прометеевские сумерки, когда — οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην, //χλύοντες οὐχ ἤχουν — имели глаза, и попусту смотрели, напрягали слух, а не слышали» (355).

«*Признаки и стили*» — «Ныне мы преображаемся, чтобы начать наконец — надо верить! — свой европейский Ренессанс. От нас теперь потребуется *стиль*. До сих пор мы только перенимали» (там же).

Стиль — в том важном смысле, в каком «стиль это человек».

XIX век расторговал интеллектуальный стиль на утилитарные и эстетические пустячки. «Поистине вовремя начал философствование молотом классик Ницше [...] Тютчев и Достоевский остаются обетованиями нового стиля. Ответственный подвиг принимает на себя Андрей Белый преждевременным выполнением обетования — потому что стиль может явиться только *после* школы» (356). «А мы школы не проходили [...] Запад прошел школу, а мы только плохо учились у Запада, тогда как нам нужно пройти ту же школу, что проходил Запад. Нам учиться всегда недосуг, вместо σχολή у нас ἀσχολία. За аз-

букою мы тотчас читаем последние известия в газетах, любим последние слова, решаем последние вопросы» (357).

Он держит перед глазами 20-е годы и не совсем чувствует, насколько это перманентное состояние.

«*Распад и новое рождение*» — «Совершается распад, удобрение, унавожение [...] Никогда, кажется, не было такой неосмыслицы в духовной жизни: философия вместо рефлексии ищет познания через «переживание», перепутала все значения и смыслы слова concipio и бежит от лица разума, ненавидящая его, а искусство на место спонтанного творчества рефлексирует», начинает, как футуристы, с теории, все наоборот (361). Того, что все «распад, гниение и удобрение», причина — перепутанность ***внутреннего и внешнего***; причем не то чтобы просто на место внешнего было поставлено внутреннее и наоборот, а хуже: полная фантасмагория. Видимость и действительность смешались. «Мы не знаем, что такое реальность. Потеряли». (362) Эти слова Шпета — о «нашем времени», которое и сейчас все еще наше; потому что когда из фешенебельного магазина холеная дама с признаками давнего и большого богатства выносит грязные коробки, оттаскивает подальше на то, что раньше называлось «газон», и бросает в снег, где уже очередная свалка, — то, с одной стороны, свалка на глазах под окнами для нее не беда, это

«внешнее»; важнее гораздо, несравненно для нее дело, которым она занята, т. е. «внутреннее»; но «внутреннее», что целиком ее занимает и ради чего она не только выбросит на «газон» грязные коробки, а сделает, строго говоря, что угодно, растопчет всё внешнее ради внутреннего; но что есть внутреннее? — она не может выразить иначе, как на своем теле, в прическе, в золоте; хотя, с другой стороны, опять же она не хочет «внешнего», дешевой моды, и добивается «внутреннего», *настоящих* ценностей, которые скрывает (*она-то знает*, что они настоящие) — современное богатство скрытно — *внутри*, в виде спрятанного богатства, дефицитных продуктов, которые она невидимо для других поедает, обеспечения интимного, близких людей, детей, — которые, однако, должны *внешне* выглядеть счастливыми, лучше других, и если грустят, или занимаются невыгодным делом для души, то это катастрофа и должно быть немедленно выжжено каленым железом, и т. д. Эту полную растерянность современного человека, который всем готов пренебречь как «внешним», а опять же углубиться во внутреннее не может, потому что кто же его, внутреннее, увидит? — эту последнюю путаницу между внешним и внутренним имеет в виду Шпет. «Мы не знаем, что такое реальность. Потеряли». Мы реальность *разоблачили*. XIX и XX вв. — эпоха подозрения к внешнему, разоблачения ради внутреннего, подлинного; внешнее тогда не

ценится, но и внутреннего не оказывается, как если с живого существа содрать кожу, оно не покажет своих подлинных глубин. В XIX и XX вв., в эпоху разоблачения, с действительности содрана кожа.

И зря снимали кожу, надеясь добраться до сути, кожа как бы и не сама суть.

«Вот критерий для распознания художника: поставить испытуемого перед покрывалом, внушать ему приподнять покрывало, и художник, не теософ, строго отстранит экспериментатора. Разве можно циническим движением руки разрушать эту тайну — красоту складок покрывала? Разве можно художнику собственноручно разрушить данную его глазам и потому подлинную действительность [...] Реальность, действительность определяется только внешностью. Только внешность — непосредственно эстетична [...] Это верно эстетически, и жизненно должно быть верно [...] Что́ мы приобретаем от сильной любви „ближних", если эта любовь — „в глубине души"? И как много мы приобретали бы, если бы нас не обманывали мнимою действительностью глубин задушевных, а только бы всегда во-вне проявляли, выражали, вели себя, как ведут любящие. Что же жизненно-реально: расположение внутри и невоспитанность извне, „благо человечества" внутри и нож, зажатый в кулаке, извне или неизменная ласка и предупредительность извне, а внутри — не все ли равно, что тогда „внутри"? [...] Реально сущее в первом случае есть

невоспитанность, в последнем — любовь» (363). Что мы здесь вспоминаем из истории философии?

Это тоже хорошая философская классика. («Этика» Аристотеля: любовь обязательно должна проявляться.) Запрет например в античной научной медицине на анатомирование, на *микро*скоп, на *теле*скоп, ради дисциплины вглядывания в то что видно.

И дальше об обмане «всего лишь внешнего»: «Не потому ли философам и психологам не удавалось найти „седалище души", что его искали *внутри*, когда как вся она, душа, вовне, мягким, воздушным покровом облекает „нас"» (там же). И что здесь мы должны вспомнить из истории философии?

Опять классика. «Тимей» Платона, Плотин... Космос неоплатоников *внутри* души, и т. д.

Но как же тогда «внутренняя форма», которая так нужна Шпету, если все действительное только снаружи? Разве она — не внешняя?

Или, может быть, именно только тогда мы сумеем начать *видеть* внутри умным зрением, когда отучимся воровски подглядывать под покрывалом? Или иначе: никогда не проснется в нас «умное видение», если мы отучимся первому зрению, ослепнем для внешнего?

«И личность есть внешность. Вся душа есть внешность. Человек живет, пока у него есть внешность». (363—364) Хорошо, пусть личность есть внешность. Но тогда что такое внутренность? В гневе против злоупотребления внешним и внутренним целое направление современной французской мысли, как Жиль Делёз, хочет иметь дело только с тем, что есть, с surface. Surface — это face, лицо. Всё что мы видим, это лицо. Математические законы, «ненаглядные» физические частицы, которых мы не видим, — они существуют только как entia rationis . Ну нет того, что не лицо! Мы имеем только то, что *налицо*. Налицо только то, что на-лицо. Надо раз навсегда отряхнуться от этого полусна, дремоты, хуже, самодурачения, когда мы воображаем, бродя мыслью Бог весть в каких туманах, будто есть что-то кроме того, что *налицо*, что французская мысль называет surface, лицом, поверхностью. Или я не прав? Ведь не будем же мы различать «внутреннее» от «внешнего» по медицинскому признаку, что кожа — это внешнее, а легкие — это внутреннее, потому что внутри. Или что горная порода, которая вышла наружу во время обвала, это внешнее, а которая не вышла, то внутреннее.

Шпет как будто бы говорит то же, когда тоже гневно кричит: «Внешнее без внутреннего может быть — такова иллюзия; внутреннего без внешнего — нет. Нет ни одного атома внутреннего без внеш-

ности. Реальность, действительность определяется только внешностью» (363). Но спрашиваю снова: *какой тогда смысл в различении внутреннего и внешнего*?

Мы не можем, не имеем права рассчитывать на то, что Шпет нам разъяснит, в каком смысле внутреннего нет без внешнего, «вся душа есть внешность» (там же), и все равно различаются внешняя и внутренняя формы. Не потому не вправе ждать, что Шпет не сильный философ, а потому что *дело слишком трудное*, слишком большого подарка мы ожидаем, может быть, не бывает, чтобы так просто нам давали так много. Дело ведь идет о том, что, так сказать, всего *ближе* к нам, что поэтому самое *трудное*. Мы видим кругом тела, стены, людей, невидимый воздух — тоже тело. Ясно, что все тело. Но *мы видим* тела — чем? Телами? Ну да, глазами: глаза же тоже тело. Телами видим тела, телами обращаемся с телами. Ну, а такой случай: ухаживайте за своим телом, занимайтесь спортом. Мы слышим этот совет и начинаем заниматься спортом, что-то делаем со своим телом. Чем что-то делаем со своим телом — телом же? Своим телом ухаживаем за своим телом? Или, вы скажете, мозгом управляем — частью тела? Но ведь и *с мозгом* мы тоже обращаемся, как с телом: говорим: работай, или: отдыхай. Может быть, какими-то высшими отделами мозга? Но ведь и о высшей нервной

деятельности академик Павлов *думает*. Чем он думает о высшей нервной деятельности — высшей нервной деятельностью? Да. И нет. *Потому что в конечном счете правит неуловимое*. И не было никакой необходимости гнаться за ним в высшие отделы головного мозга. Можно было остаться при том примере со спортом. Просто с любым поведением. С любым телом. Раз мы видим везде только тела, и всё, с чем мы имеем дело, по определению будет *обязательно телом*, снова и снова будет оказываться телом, после снятия всех покровов мы будем сталкиваться обязательно с телом, значит — *если есть что-то* кроме тела, мы с ним никогда не столкнемся! Это значит: то, что не тело, с телом не пересекается, телу не мешает и *с точки зрения тела, — для тела, — не существует*. Отсюда вывод: нельзя сказать, что тело — это внешнее, а нетелесное — внутреннее. (Т. е. различение между внешним и внутренним не есть различение между телесным и нетелесным. Внешнее — это имеющее *лицо*... Пример П. П. Гайденко: цыпленок — живое тело; мы не можем видеть, что в нем живого... «Внутреннее» только «идея». Но если идея не разрешается вовне, она ничто. Но если она *живая*, она и *idea* (videro), т. е. *вид*. Внутреннее *всегда* видно?) Или не так?

XIV (15.3.1990)[107]

Две недели назад мы говорили, что — у нас семинар «Внутренняя форма» — различение внутреннего и внешнего у Шпета не то же самое, что различение между телом и душой. Иметь это в виду — не мелочь. Вы помните, что у Флоренского — как у него было?

У Флоренского именно то, что снаружи — тело, а то, что внутри — душа; в частности, душа слова — его внутренняя форма. Тело снаружи, душа внутри. Для Шпета наоборот. Мы прочли у него: «Не потому ли философам и психологам не удавалось найти „седалище души", что его искали *внутри*, тогда как вся она, душа, вовне, мягким, воздушным покровом облекает „нас"» (363). Душа вовне. Мы вспомнили

---

[107] Через две недели.

Плотина: тело — сеть, раскинутая в океане души, который охватывает сеть со всех сторон так, что сеть берега этого океана не затрагивает. Возможно, у этого океана, т. е. у души, и вообще нет берега, что это *мировой океан*. Что вы вспоминаете из истории философии о том, что у души нет берегов?[108]

Гераклит, фр. 45 Дильса-Кранца, фр. 67 по Марковичу и, значит, в переводе Андрея Валентиновича Лебедева: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути [=в каком бы направлении] ты ни пошел: столь глубока ее мера [= „объем", λόγος]»,[109] «Границ души тебе не отыскать». Перевод Дильса: Der Seele Grenzen Kannst du im Gehen nicht ausfindig machen. «Границ души тебе im Gehen не отыскать». Это im Gehen Лебедев опускает. Он имеет основание это делать. Вглядитесь в русское слово «найти». Его корень — «идти», т. е. найти — это как бы, двинувшись в путь, и двинуться надо непременно, чтобы на-йти, встретить, наткнуться на искомое. И-скать — то же слово, тот же корень — возможно — «и», с итеративом «ск» (есть другое этимологизирование). В греческом нет этого яркого способа обозначения искания, поэтому Гераклит как бы заново его изобретает, — и

---

[108] В. Силантьев: Тимей, душа объемлет.

[109] Фрагменты ранних греческих философов, ч. I. М., 1989, с. 231.

не один Гераклит, а это вообще греческий фразеологизм, «идиома», воссоздающая в *двух* словах, «пойти и обнаружить», то, что русскому удалось в одном. У Пиндара то же: в Пифийских песнях (у Пиндара четыре цикла од, по четырем местам больших греческих праздников, Олимпийские, Пифийские, Немейские, Истмийские) 10, 29 тоже говорится, не просто «не найдешь», а «идя, не найдешь», ἰών κεν εὕροις; ἰών здесь то же самое слово, что в электрохимии «ион», движущийся заряд, «идущий»; и Михаил Леонович Гаспаров *тоже* не переводит это «идя», тоже зная, что здесь фразеологизм:

Но ни вплавь, ни впешь
Никто не вымерил дивного пути
К сходу гипербореев —
Лишь Персей,
Водитель народа,
Переступил порог их пиров.

И всё-таки: у мыслителя ранга Гераклита каждое слово на вес золота, и если он применяет идиому, будьте уверены, он *слышит* ее всю, а не проглатывает. *Поэтому* Дильс переводит слово за словом. Im Gehen, *«идя»* не найдешь душу, потому что она не такая вещь, чтобы к ней надо было *идти*: как раз как только мы начинаем к ней *идти*, мы ее невозвратимо теряем, она не «там», и во всяком случае в отношении ее «там» и «здесь» непригодны, не годятся. Мог ли быть

такой смысл у Гераклита? Очень даже мог. Ведь он дальше говорит, буквально (в переводе Лебедева это затемнено): «даже если *все* отшагаешь пути», «настолько глубок ее логос». *Все* пути не те, душа *глубока*, к ней ведет не *дискурс*. Здесь снова вспоминается заглавие книги Гадамера, «истина и метод». Это вещи несовместимые, истина это не такая вещь, чтобы к ней можно было прийти *методом*. Мет-од — буквально под-ход, корень — *ход*, наше «ход» — то же, что греч. ὁδός. Когда Гераклит пишет, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν, то, не имея еще, возможно, слова «метод», — еще не возник в философском языке, — он его уже *выстраивает* вот таким описательным образом, через ἐπι-πορεύω ὁδόν, и говорит, что «методом» душу не найдешь, она глубже. Она, возможно, настолько глубока, что она *самое близкое* к нам. Самое близкое, очевидное, всего труднее увидеть. Мы видим все, но всего ближе к нам зрительный луч, ведь *через него* мы все видим; зрительный луч мы не видим и не знаем даже, что он такое. Нам мешает найти душу даже то, что мы *идем* ее искать.

Этим *шагом* к душе мы сразу делаем себя непригодными к тому, чтобы ее найти. Мы *не в курсе*. Мы делаем *не то*. Мы *делаем* что-то. Идем. Искать душу. Мы можем идти потому, что мы *одушевленные* существа, — с этим никто не спорит, мы одушевленные. В нашем *шаге*, движении, искании нас, одушевленных — *душа*, но мы думаем, что шаг *приведет* нас к

душе. Сделав шаг, мы будем не ближе к душе, чем начав делать шаг: и тогда, и тогда душа *ближе* к нам, чем наш шаг, ближе к нам, чем мы сами.

И скорее всего в этом смысле, возможно помня о Гераклите, Шпет говорит: «Не потому ли философам и психологам не давалось найти „седалище души", что его искали *внутри*, тогда как вся она, душа, вовне, мягким, воздушным покровом облекает „нас"» (363).

Но все-таки: ведь не хочет же Шпет просто перевернуть, поменять местами внутреннее и внешнее. Он говорит только, что душа «вовне», но он не говорит, что души нет «внутри». Его фраза только *звучит* так, что душа не внутри, а вовне. Если бы мы к нему приступили с требованиями уточнений, он сказал бы: но не надо так меня все-таки оглуплять. Да, я говорю, что «вся душа есть внешность» (там же), но я при этом добавляю, что она, как сказано у Гераклита, «глубокая» внешность, т. е. не то, что мы считаем внешностью как второстепенным: она, если можно так сказать, в отличие от пошлой внешности, *внутренняя* внешность. Я только вот именно против пошлого взгляда, будто внешность как *видимое* надо отбросить как шелуху, ища невидимого.

Не кажется ли вам, что Шпет нас запутал? Есть ли способ выпутаться из этой путаницы? Или пора выбирать президента, чтобы он нас вывел, потому что мы сами не можем?

Шпет как раз этого и не говорит: внутреннее для него не то, что нетелесно в противоположность телу как внешнему, различение внутреннего и внешнего — *не то*, что различение тела и не тела. Что же тогда? Внешнее у Шпета — не значит *телесное*, а значит — *имеющее лицо*, наличное, наличествующее. Наличествует не только тело. Что человек в настроении или не в настроении, это *налицо*, видно, хотя тело у него и тогда и тогда одно, с внезапной переменой настроения тело не успевает измениться.

«Философ узурпирует чужие права и привилегии, когда он, заикаясь, бормочет что-то об иррациональном бытии и о действительности иррационального. Вся действительность — во внешнем, и потому такое бормотание также действительно только как бормотание — алогическая белиберда» (364).

Опять же: «вся действительность — во внешнем». Что же такое внутреннее? «„Внутреннее" — „только" идея» (там же). Но: «если „идея" не разрешима внешне, во вне, она — ничто. Но если она — живая действительная идея, она не „только идея" ⟨в смысле: всего лишь идея⟩, а ἰδέα, т. е. *вид*, прежде всего, внешний видимый облик» (там же). Это мы уже слышали: внешнее — всё, т. е. и внутреннее тоже; внутреннее — надо либо брать в кавычки, там мерзость пустоты, в которой копошатся потерявшие действительность белибердяи и невегласы, выполняя работу Данаид, или, если внутреннее не в кавыч-

ках, то оно — внешнее! Оно налицо, оно лицо, оно видимое. Лицо вроде бы тело, но явно не только тело.

Не надо срывать покрывала, заглядывать «внутрь» за «внешнее». Надо *вглядываться и снова и снова вглядываться в само это внешнее.* «Разница зрения художника от обыкновенного зрения — не количественная, а качественная. Это — лучший сорт зрения. Для него явственна красота действительности» (365). (Для Шпета зрение художника — полпути к зрению философа). Стало быть, если зрение, не пренебрегая внешним, наоборот, вглядываясь в него, начинает видеть его *красоту*, оно одновременно и видит внешнее так, что само внешнее оказывается внутренним? Т.е. настоящее «внутреннее» зрение — это *снятие* противоположности внешнего и внутреннего, соединение истины и красоты?

«Нужно углубление в само внешнее ⟨т. е. увидение глубокого, внутреннего во внешнем⟩, по правилу Леонардо: вглядываться в пыльные или покрытые плесенью стены, в облака, в ночные контуры древесных ветвей, в тени, в изгибы и неровности поверхности любой вещи, везде — миры и миры. Глубже, глубже вглядываться в ткань покрывала, и она шевелится, она плывет, она шелестит, она выдает образ за образом. Ви́дение требует разумения. Начинается философия ⟨т. е. она начинается, так сказать, не сходя с места, с человеком происходит философия, в награду за то, что человек *не* абстрагировался, *не* прене-

брег мелким, случайным, внешним, видимым, не ринулся, оттолкнув внешнее, во внутреннее, а вглядывался в то внешнее до тех пор, пока не стал художником, а потом из художника — философом; *а другого пути к философу, кроме как через художника, просто нет*⟩, начинается логика [...]» (366).

Как? почему *логика*? Это очень богатая логика.

Хорошо. Нам не хватает зрения. Мы пренебрегаем внешним, для того чтобы не вглядываться в него, оно расстраивает или наводит на мысли. Мы отбрасываем внешнее, чтобы иметь дело не с ним, трудным, а с тем, с чем всегда легко, — с нашими поделками. Они вещь послушная. Суть восстания Шпета здесь. Человек что-то такое говорит, поэт что-то такое пишет, мы решаем, что человек, видно, метит на что-то и имеет дальние виды, поэт говорит, что ему взбредет на ум, но мы-то знаем, что надо смотреть в корень, и мы смотрим куда хотим, где сами видим корень, а уж он будет какой надо. Нет всматривания, вглядывания в сами вещи. «У нас нет действительности, потому что мы ее отвергли. [...] Заглядывание под покрывала — во „внутрь" (будто бы!). Это — просто отвлечение внимания от настоящего [...]» (там же).

Негодование Шпета оправданно. У нас катастрофически не хватает терпения видеть то, что есть, мы слишком скользим, давно уже и все быстрее, и не скользить, уцепиться для нас уже страшно трудно.

Уже все мы давно не вглядываемся, не видим. «Назначение художника: увидеть» (367). Мы думаем: на то художник, пусть видит, мы же философы, мы имеем дело с *обобщениями*. На самом деле философ это художник, который видит больше художника. Ну ладно. Легко соглашаемся со Шпетом. Но заглядывание под покрывало туда, где на самом деле ничего нет, — откуда оно у нас? Как вообще могло случиться, что мы смотрим туда, где ничего не видно? Положим, за экземплярами книги надо видеть наборную пластину, быть зоркими.

Между прочим, о зоркости: мы очень хорошо понимаем, что, настаивая на видении настоящем, глубоком, Шпет, конечно, постоянно помнит, не называя этого имени, о Гуссерле, с его «категориальным созерцанием», о котором мы говорили, и Wesensschau, видением, узрением существа, или сущностным видением.

Но все-таки: мы смотрим на две одинаковые газеты и говорим: то же самое. Что здесь «то»? Другой экземпляр, т. е. так, что убеждаясь, что всякий новый экземпляр «тот же самый», мы имеем в виду «тот», т. е. предыдущий? Но ведь и о предыдущем мы сказали «тот», как бы сравнили его с «тем». Положим, «тот» — наборный экземпляр. Но ведь и о наборном корректор сказала: «тот», «это — тот», т. е. опять отнесла его к какому-то другому. К авторскому? Положим. Но ведь и автор, когда писал, несколько раз вы-

брасывал черновик, говорил «не то», «не то», и только напоследок сказал: «опять, конечно, не то, но вроде бы все-таки то, надо же в конце концов на чем-то остановиться». Потому что ни у какого автора нет последней уверенности, что «именно то», это только изображается. Что же «то», с чем автор сопоставляет? «То» видеть можно? «То» видеть можно только через «это», которое «то»! Без «это» — «то» вообще не видно! (Томас Элиот: How can I tell what I mean until I see what I say. Как могу я сказать (распознать) то, что я имею в виду, пока я не увижу что я говорю?)

Мы вглядываемся — и в конце концов не все оказывается можно вроде бы видеть, в конце концов приходится вглядываться во что-то такое, что можно видеть, только глядя на другое. Не все можно видеть? Или как?

Тайна под покрывалом.

Оставим пока этот вопрос — все ли можно видеть даже самым раздругим зрением или не все.

Читаем дальше. Шпет противопоставляет Блока, который не выдержал, сорвался, перестал вглядываться в действительность («ре-волюция» — переворачивание, срыв покровов) и стал — возможно, от отчаяния, от ужаса — всматриваться в «белый венчик из роз» где-то за вьюгой,

И за вьюгой невидим.

Словом, Блок сорвался. Надо было еще и еще вглядываться в то что видно. Срыв допустим от нетерпения, спровоцированного общей истерией (1907 г., «Незнакомка» — тогда он не захотел срывать покровы). «После этого Блок был обречен. Блок — искупительная жертва нашего преступного любопытства, потому что все толкали его и всё у нас побуждало его к тому, чтобы приоткрыть завесу, совлечь веющие древними поверьями упругие шелка, заглянуть за то, что прежде было для него внешнею, но и достаточною реальностью» (367).

Запомним это — «достаточною реальностью», вот это Шпет только что сказал.

Блоку он противопоставляет Андрея Белого, «Видение Андрея Белого — другое видение: внешнего, настоящего, действительного» (там же).

Опять запомним это: «внешнее = настоящее = = действительное». Не надо сдергивать покрывало, сдергивать кожу с живого, у живого с содранной кожей не больше «сущностности», чем у живого без содранной кожи. Отрицательную часть, гневную, возмущенную часть Шпета мы безусловно понимаем, он ужален, как змеей, тем сдергиванием, разоблачением, что видел за последние пять или больше, лет, шокирован, убит. Кричит об этом. Не может молчать.

Но праведный гнев дает ли человеку вдруг ясное зрение?

Читаем меньше чем через две страницы:

«В раскрытые врата храма ⟨в стихотворении Андрея Белого, который с хорошей стороны противопоставляется Блоку⟩ перед всеми очами ⟨характерное настаивание на видимости, видности того, что действительно⟩ трепещет ткань божественного покрова. В этом его, Пана ⟨Христа⟩ слово, и весь он — в этом слове. Это слово — *Всё*, вся действительность. ⟨Всё — подчеркнуто Шпетом, и повторено: вся действительность.⟩ Ничего — помимо этого, никакого реального „внутри". Все действительное — во-вне, внутри — *только* идеальное» (369), т. е., в плохом смысле ens rationis, как он говорил выше, пустое «*ничто*» (364), и там тоже подчеркнуто было — «*ничто*». Здесь, в только что прочитанном, о «покрове», сказано — «*всё*», и подчеркнуто; там, об «идее», которую зря ищут, копаясь где-то под видимым, сказано и снова подчеркнуто, «*ничто*».

Помним; и читаем это последнее место снова. Зовет вглядеться. Вглядимся! В слове Бога, в его внешнем, в его покрове — вся действительность, «ничего — помимо этого». Я ничего не добавляю, не придумываю. Я делаю то, что мне велит Шпет: вглядываться, не поднимая покрова. Я читаю: «ничего — помимо этого». Прямая правда этих слов, все равно, думал о ней или нет Шпет, меня убеждает, непосредственно, бесспорно. «Ничего — помимо этого», помимо всего, а чем говорит Шпет, помимо по-

крова, Пана, Христа, видения, помимо всего, — ничего. Ничто. Оно не «что», его видеть нельзя. Но только в ослеплении и безрассудной самоуверенности кто-нибудь окажет: «А, никакого ничто нет». Мы *знаем* не книжным знанием, которое нас утешает, а опытом жути, ужаса, что Ничто — в каком-то смысле есть. Что вы можете об этом сказать?

После этого я прошу вас на следующий раз вдуматься в прямо следующие слова Шпета:

«Слово — не обман, не символ только, слово — действительность, вся без остатка действительность есть слово [...] Новый реализм должен взглянуть на природу, как на знак» (369).

XV (29.3.1990)

Шпет Г. Г. зовет нас увидеть: «Слово — не обман, не символ только, слово — действительность, вся без остатка действительность есть слово, к нам обращенное, нами уже слышимое, ждущее вашего, философы, уразумения [...]» (369). Т. е. всё, что ни открыто человеку, целый мир, — говорит, осмыслен, ждет чего-то от человека. Это вовсе не мистика. Знакомый мне старый человек, не учившийся поэт, всю жизнь проработавший руками, говорил мне, что когда он проходил по обычной полупригородной улице, с кое-какими деревьями и садиком вдоль нее, ему казалось, что все вокруг и эти деревья, сами неподвижные и не имея языка, обращаются к нему, просят слова, значит, им есть что сказать через человека, в них есть смысл.

«Об всем этом и говорит трепетание покрова» (там же). Как блестяще сказала Люда[110] прошлый

---

[110] Л. Кришталёва, постоянная участница семинара. (Сост.)

раз: весь «покров», т. е. вся «внешняя форма» мира — это покров, по которому расходится трепетание, как рябь на воде, и «нет ничего тайного, что не стало бы явным»: что бы в каких бы глубинах ни происходило, мы о том знаем, до нас то через волны доходит, — не надо рыть, «взрывая, возмутишь ключи», говорит ценимый Шпетом Тютчев, — вглядывайтесь только, вслушивайтесь, не будьте невегласы, не слепните, не глохните в псевдофилософии, которая губит все, жизнь, искусство, философию, будьте настоящими философами, фило-софами, принимающими, понимающими — ведь философия это принимающее понимание, понимающее принятие всего в его истине; тогда внешнее окажется и внутренним: «Внешность есть знак. Натуралист считал „знак" природою; это был лжереализм; новый реализм должен взглянуть на природу, как на знак» (там же). Т. е. природа, видимое, внешнее — знак сути; суть это ее же, природы, смысл.

Но на той же странице читаем: «Ничего — помимо этого». Это сбивает с толку. Подо всю природу, под смысл, под человеческое существование подсунуто, подведено то, что помимо всего этого, *ничто*, его не уловишь, оно все спутывает. Хотел этого Шпет или не хотел, оно спутало все его такое красивое рассуждение. «Вся без остатка действительность есть слово» (там же), говорит он, но *ничто* ведь — никакое не слово, и никак мы не можем сказать, что будто

бы ничто не «действительно», что оно само по себе, а мы сами по себе, что нам от него не жарко и не холодно и можно отгородиться, и оно нас, как говорится, «не колышет», что никаких до нас от него не доходит колебаний. Не только доходит, но мы словно на ветру, на каком-то вселенском ветру, еще чудом не снесло; от ничто несет хуже всякого сквозняка, оно выветривает все тепло из мира и каждую минуту готово выветрить жизнь. Ничто подо всё подведено, как подкоп, подо всё; если что-то еще стоит, то чудом. Мы руками, чем можно, загораживаемся от ничто, чтобы его не видеть, мы же неисправимые платоники; как говорит Андре Глюксман, и когда нас ведут в лагерь, в газовую камеру, на расстрел, мы все еще твердим себе, что зло не имеет субстанции, — что оно не существует, что тут что-то не так, что, может быть, другой и погибнет, но мы-то не погибнем; или что-нибудь еще думаем.

Пример действенности *ничто*. Мы говорили о том, каким способом мы определяем, «то самое» написано на листе бумаги или не «то самое». Когда пишущий, скажем, журналист в газете, — но надо брать не всякого журналиста, а честного; хотя возьмем любого. «Что-то вы не то написали»; «что-то ты, Вася, не то пишешь». Человека, действительно, развезло, он пошел что-то о чувствах, или о честности, или с покаяниями, или с восторгом каким-то, словом, «не то». И если расстроенный журналист скажет, редак-

тору, «ну не выходит у меня; покажите мне образцовую статью, чтобы я по ней сделал то, что надо», то редактор скажет, ну и растяпа; такого могут и выгнать; т. е. такой *меры* зависимости никакой уже редактор не потерпит; нет, даже прислуживать и врать надо вдохновенно. Образца именно никакого нет, с которого все журналисты списывают свои статьи, но удивительное единство лица в газете все-таки достигается; все, или почти все, всегда, или почти всегда, пишут «то». «А, ну, то, что надо», говорит редактор, меря работу своего подчиненного опять какой меркой? А бог его знает какой; конечно, указания начальства; но ведь *на самом деле* бойкий, хороший журналист, наоборот, *сам чаще дает указания начальству*, чем начальство ему, он как-то умеет бежать впереди прогресса, угадывать, унюхивать; вот *есть* у него хватка; это начальство уже удивится и скажет: «Хорошо, хорошо, ловко это у вас получилось; давайте». Не то что статья, а ни строка, ни одно слово не проскользнет, не пройдя через несколько глаз, которые все его выверяют, «то», или «не то». Первый глаз самого журналиста; потом он прочтет то, что написал, *глазами шефа*; потом глазами *местного начальства*; потом глазами *большого начальства*; потом *глазами читателя*, сначала *интеллигентного*, потом *тупого*, потом *черносотенного*, потом *иностранного*, — что скажут иностранцы. Как посвященные в тайну, опытные журналисты отличаются от всех

других тем, что они умеют ввернуть то безошибочное слово и так, что оно «пойдет». А всем другим скажут: ваш материал не пойдет. «Почему?» Вот для редактора тоска! Как тут объяснить? Ну ясно же ему, что материал *не может* пойти. Если бы можно было объяснить, и растяпа бы понял, так и объяснять ничего не надо было бы: сам бы все переделал, исправил, новое написал. *Ясно* же, что не *всему* давать ход, что-то в коробку. Из коробки, между прочим, можно было бы много что извлечь: в этих коробках, куда безжалостно выбрасываются пробы новичков, если бы те коробки сохранялись, нашлись бы первые опыты, опусы почти всех знаменитостей, ведь когда-то они в первой молодой неопытности шли в разные редакции, где их отвергали, «не то», и они от расстройства начинали писать рассказы и романы.

Что тут происходит, в этом отсеве «того» от «не того»? Разное, конечно; игра интересов, психологии. Но за счет чего возможна всякая игра, где тот *простор* для игры? Простор, до*пуска*ющий игру, — пустота ничто; игра идет в ничто; человек стоит тут в месте, где он *агент ничто*. Выбирая *то*, человек отбрасывает *не то* в ничто, которое он знает что оно ***есть***; человек тогда место разделения, где он делит на *то*, бытие, и *ничто*, не то. Самая крупная игра человека — игра с бытием и ничто, отправить в ничто или извлечь из ничто в бытие. Здесь, в отношениях с бытием и ничто, человек достигает самого большого

размаха своего существа. На каждом шагу, ежемгновенно он на черте, отделяющей бытие от ничто, и говорит «да» и «нет» бытию и небытию.

Не *всё* только форма. Форма есть только у вещи. Вещь есть только в той мере, в какой человек сказал ей «да», или «нет». Ведь без человека *вещи* нет, только массы атомов, или кварков, «творога».

Неужели мы такие умные, что догадались, что не все действительность и слово и что есть что-то кроме — ничто? Неужели Шпет этого не видит? Конечно видит! Что подо все подложено ничто, которое слизывает эпохи и миры, он тем более видит, что живет в начале XX в. «Наша история сейчас — иллюзия. Наша быль — пепел:

> Исчезни в пространство, исчезни,
> Россия, Россия моя!

Революция пожрала вчерашнюю действительность [...] Исторически-действительным и действительно-историческим останется лишь то, что не расплавится в пламени революции, очистительном пламени» (370). Он *видит* огонь и пепел, страна сгорела на его глазах не в каком-то иносказательном смысле. Выгорело всё, что могло гореть. Что выстояло, то осталось как *золото*. Что выгорело, туда ему и дорога. Пусть еще дальше выгорит, чтобы вообще не осталось старого хлама, вплоть до «революции жизни, сознания, плоти и кости» (371). Хлам одинако-

вый — христианство и социализм (370, 372). Всё прочь, останется *действительное*.

Но: «Ничего — помимо этого» (действительности). Мы уже слыхали: *ничего* — помимо действительности. Т. е.: никогда ***не*** останется, к сожалению, только действительное, *снова* будет смесь из бытия и небытия, *снова* и *всегда обязательно* под все бытие будет подведено под корень ничто. *Не было тогда необходимости в очистительном революционном пламени*. И без всякого пламени, *вернее* всякого пламени Ничто слизывает ежечасно, ежеминутно свою добычу. Надежды Шпета зря? И зря он делегирует свой страх перед тем, что после всех очистительных огней явится опять Ничто, Блоку? Будто бы только Блоку в наказание за то, что в «Двенадцати» он приподнял завесу, привиделось «холодное *ничто*» (373)? Все-таки напрасно Шпет думает, что «ничто» — «нами гипостазированное, наше старое нигилистическое». Оно не «наше», оно просто — есть: «кроме» действительности, «помимо» нее.

Шпет думает, что «ничто» — иллюзия, наша дурная нигилистическая привычка и согласен с очистительным огнем, который выжжет и иллюзии. Тогда, на расчищенном месте, мы дойдем, может быть, наконец до «софийности» (376), до узрения внутренней формы во внешней форме, до подлинной «культуры», до нашего собственного Возрождения (378). До той полноты, когда внешнее сдвинется вместе с внут-

ренним. Мы на это должны сказать: проблема к сожалению не в этом. Все это вопросы техники, художества, слова, узрения сущности. Все это вторые вопросы. Первый вопрос — вопрос бытия и ничто. Шпет от него отшатывается, делегирует свой ужас перед Ничто Блоку, и Блока же за это заглядывание в бездну винит как за срывание покрывала, которое не надо срывать. Но Ничто не скрыто, оно не внутри, оно не *под* покрывалом. Оно в обнимку с Бытием, так что расслаивать приходится на свой страх и риск каждый раз. Бытие и Ничто, и стояние человека перед Бытием и Ничто, и Да и Нет человека бытию и ничто — раньше вещей, в *начале* вещей, а не под покрывалом. Скрыты покрывалом они не сами по себе, а только для испуганного глаза, который бездны Ничто видеть не хочет.

Что — неправ был Шпет в том, что он говорил о художнике, с которого начинается философ, о том, что не надо срывать покрывало с вещей?[111]

Прав. Но то была первая правда, добытая в легкой борьбе против пошлых представлений. Увлекшись той борьбой, Шпет не услышал того, что сам сказал:

---

[111] Женя [Стародубский]: «[...] Шпет конечно прав, художник отдергивать покрывало не станет... Но настоящий художник даже не посмотрит, а найдет поэзию, отвернувшись, в этом прощании [...]».

«[...] Слово — *Всё*, вся действительность. Ничего — помимо этого» (369). Не заметил, что во «всем» сквозит Ничто. *Сам сказал* — и не заметил, что сказал. После этого ему *не удастся* разглядеть слово в его существе.

Первое определение слова, с которого начинается часть II «Эстетических фрагментов» — а до этого мы всё читали I часть — оказывается явно недостаточным. Вот это определение слова: «Комплекс чувственных *дат*[112] ⟨!⟩, не только воспринимаемых, но и претендующих на то, чтобы быть *понятыми*, т. е. связанных со смыслом или значением» (380). Это слово невозможно отличить от крика животных, в котором тоже «чувственные даты» и «значение». Не учтено, что человеческого слова нет без основы молчания, т. е. что человеческое слово только то, которого *могло не быть*, где молчание *прервано*. Не учтено, что и *молчание*, без «чувственных дат», может говорить. Не учтено, что *значение* слову не обязательно, потому что слово не служит никакому предмету: «есть звуки — значенье темно иль ничтожно»; что слово делает словом не значение, а значимость. С *таким* определением слова, взятым из дисциплины лингвистики, т. е. с продуктом технического абстрагирования, Шпет будет обречен тоже на технику. Когда научная техническая лингвистика сменит

[112] Курсив В. Б. (Сост.)

свои установки, а она их неудержимо меняет, выкладки Шпета, увы, что называется, «устареют». Уже и сейчас мы только угадываем за выкладками Шпета лингвистическую проблематику его времени. Мы *можем* ее реконструировать. Но не *обязаны* это делать. Она безвозвратно ушла в прошлое, как узор в калейдоскопе.

В нашей заботе, внутренней форме, мы, однако, настолько заблудились, настолько нуждаемся, что будем жадно прислушиваться ко всему, что Шпет об этом скажет. Стараясь расшифровать его термины.

Шпет рассматривает «языковую эмпирическую форму», с одной стороны, и «принципиальный идеальный смысл», с другой. «Принципиальный идеальный смысл» вещи — это, собственно, сама вещь и есть, но уже схваченная нами. Как схваченная? *Принципиально*, т. е. по существу, и *идеально*, т. е. не в своих каких попало подробностях, а в идее.

И вот: ведь никаких ниточек от «языковой эмпирической формы» к «принципиальному идеальному смыслу» не протянуто. Я стою перед прилавком и молчу. Я гляжу на мыло, знаю, что оно называется «мыло», и все равно молчу. Оттого, что я вижу мыло и знаю, что оно называется «мыло», еще не значит, что я скажу: «мыло». Я просто спокойно стою, молчу и смотрю. Никто меня за язык не тянет. Это значит: связь между словом и вещью произвольна. Она зависит от воли, моей, интенции. Вдруг я сказал: «мыло»

(предположим, продавщице, чтобы она дала). А мог бы не сказать. Я завязал связь, которая могла, конечно, быть, но которой до меня не было. Как я ее завязал? Что-нибудь прибавил к тому, что было? Слово я не придумал, вещь не создал. Мой замысел — купить мыло — только в *связи* слова и вещи, я их связал, а мог бы не связать. *Где* мой замысел? Он имеет себе *свое* выражение? Нет, не имеет: он заимствует выражение «мыло» и вещь, мыло, готовыми, и приводит их в соответствие, соотносит. Шпет называет это соотнесение «внутренней формой». Шпет говорит, что «прицепляется» тут (400) к Гумбольдту.[113] Мы помним: в разделе «Внутренняя форма» Гумбольдт говорил, что в слове схватывается не просто вещь, ее можно видеть по-разному, а вещь, как мы ее видим, т. е. включенная в отношение к нам. Внутренняя форма — это мое поставление слова в отношение к вещи. Шпет упрекает Гумбольдта в не совсем ясном изложении, но это вот во всяком случае вычитывает: что в отличие от *внешней формы* и в противоположность ей характер языков состоит «*в особом способе* соединения *мысли со звуками*» (in der Art der Verbindung des Gedanken mit den Lauten). Тут же Шпет делает оговорку, к которой мы уже давно готовы: «В общем, все

---

[113] «Прицепляясь к гумбольдтовскому формальному определению, я называю логические формы *внутренними формами* речи». (Сост.)

же заимствую у Гумбольдта только термин, а смысл влагаю *свой*» (409).

Внутренняя форма — внутренняя потому, что она не бывает вне: вне оказывается уже внешняя форма, пусть даже идея (мы помним, что по Шпету и «идея» видна, и она «внешняя»), вещи, или внешняя форма слова. Внутренняя форма как отношение слова к вещи, мной вводимое, — внутренняя одновременно и для слова, и для вещи: в том и в другой схвачено из всего потенциального богатства то, что «схвачено» (410), сло́ва и вещи как *схваченных* в их сути и в их связи.

Вообще говоря, мы должны были бы спросить Шпета: а как с его прежним утверждением, что нет ничего внутреннего без внешнего? Когда мы у него это прочитали, мы возразили ему: когда журналист, выбрасывая черновики, говорит «не то», «не то», а потом, наконец: «то», он явно сверяет написанное с «тем», что очень даже существует без внешнего, — ведь он может так никогда и не добиться до «того», и «то» так навсегда и останется не увиденным. И если добьется и напишет «то», все равно «то» увидит не само по себе, а через написанное. «То», с которым, невидимым, художник каждый раз сопоставляет свое видимое создание, пока не успокоится, Плотин называл внутренней формой. Шпет как будто бы услышал наше возражение. Во всяком случае, теперь, когда он вплотную перешел ко внутренней и

внешней формам, он едва ли уже скажет, что нет никакой внутренней формы без внешней. Полемический тезис, что все настоящее — внешнее, видимое, сделал свое дело, опроверг любителей разоблачать и срывать покровы, и теперь может уходить.

Кроме того, и мы, когда делали Шпету это возражение, — что «то», с которым художник сверяет свое «это», никак к внешнему не может быть выведено, — делали его как полувозражение, потому что понимали, что раз можно говорить «то», «не то», то значит каким-то способом «то» можно видеть, — другим зрением, тем самым, о котором и Шпет нам напомнил. Это значит: хотя Шпет этого пока еще не сказал, противопоставление внутренней и внешней формы у него не может быть абсолютным. Внутренняя форма, никакого себе выражения не имеющая, *тоже* как-то видна, невидимо видна. Это очень усложняет дело, но ничего не поделаешь. Внутреннее хотя и невидимо, но все-таки как-то видимо, и в награду за трудность видения оно, если его увидеть, открывает такие богатства, какие простое видение никогда не откроет.

Пример Шпета: «воздушный океан». Словом «воздушный океан» я схватил отношение между этим выражением и атмосферой. Я «взял» атмосферу в том аспекте, что по ней можно «плавать» на «воздушных кораблях». Без изменения слов и атмосферы внутренняя форма изменится в лермонтовских стро-

ках: «На воздушном океане без руля и без ветрил тихо плавают в тумане хоры стройные светил». Что внутренняя форма, способ схватывания отношения, изменилась — мы чувствуем; *что именно* случилось — сказать гораздо труднее, потому что нам приоткрывается как раз то *другое*, поэтическое, а за ним просвечивает философское, видение, которое за свою трудность награждает богатством, трудно вместимым. Мы словно проваливаемся в тот воздушный океан, сами тонем в нем, начинаем ощущать, как по нему летают не чадные лайнеры, а хоры дивные светил. Приоткрывается «сфера величайшей, напряженнейшей, огненной жизни слова», и дальше — больше. «Мелькание, перебегание света, теней и блеска» (412). Как говорится, видимо-невидимо: как раз когда становится совсем невидимо, делается очень много видимо. «[...] Каскад огней всех цветов и яркости» (там же). Мы теряемся, мы видим, что видим, но вот сказать не удается. «Всякая симплифицирующая генетическая теория символов — ужимка обезьяны перед фейерверком» (там же). Объяснения запаздывают, катастрофически. Только успевай смотреть, следить за игрой символов.

Любуйся ими и молчи!

Символ — не внутренняя форма. Внутренняя форма — только отношение, между формами. Сим-

вол — как бы всеобщее отношение, за которым стоит в конечном счете мировая связь, символ обеспечен «всеединством» мира, миром как всеединством, как «космической гармонией» (413). Умея связывать все со всем, символ поэтому «выручает» внутреннюю форму из ее *только* внутренности.

XVI (5.4. 1990)

Сегодня две темы: гимн Шпета символу и религия Шпета. Обе темы — без которых его учение о внутренней форме нам останется непонятно. Эти темы, кроме того, связаны между собой.

Имея в руках символ как всеобщее отношение, за которым стоит мировая связь, так что символ обеспечен «всеединством» мира, — нуждается ли еще Шпет в том, чтобы привлекать «внутреннюю форму», которая у него, как мы видели, есть «отношение», грубо говоря, между двумя формами, формой звуковой и формой смысловой? Может быть и вообще внутренняя форма не нужна? Не внутренняя форма слова, а слово и есть внутренняя форма, только надо понять верно!

«Через символ внутреннее есть внешнее, идеальное — реальное, мысль — вещь. Через символ идеальная мертвая пустота превращается в живые вещи — вот эти — пахнущие, красочные, звонкие,

жизнерадостные вещи» (412). Т. е. символ у Шпета название «другого» видения, которое проходит насквозь внешнее и внутреннее, делает их *не до конца* разными (противоположными). Но символ и гораздо больше: он имеет дело с ничто. Символ не внутренняя форма, а то, что как раз и делает так, что внутренняя форма, действующая в пустоте, в «ничто», в идеальном (идеальное для Шпета — ничто, 413 и др.), как бы оживает. Символ — «творчество, созидание *„образа" из ничего*. И путь этого творчества именно от ничего, от идеального, от внутреннего, от 0 — к 1, к внешнему, реальному, ко всему» (413).

Символу Шпет посвящает гимн, который мы прочитаем и попробуем хотя бы в его ближайшем смысле истолковать, потому что он — одновременно и символ веры Шпета, его религии, с которой он противостоит нигилизму Блока.

«Fundamentum relationis в символе само может быть только идеальное, т. е. опять-таки ничто, нуль. Сами же символы как отношения, все — ἕν καὶ πᾶν, космическая гармония вещей.

Внимай их пенью и молчи!

Истинно, истинно SILENTIUM — предмет последнего видения, над-интеллектуального и над-интеллигибельного, вполне реальное, ens realissimum. Silentium — верхний предел познания и бытия. Их сли-

яние — не метафизическое игрушечное (с немецкой пружинкой внутри) тожество бытия и познания, не тайна (секрет) христианского полишинеля, а светлая радость, торжество света, всеблагая смерть, всеблагая, т. е. которая ни за что не пощадит того, что должно умереть, без всякой, следовательно, надежды на его воскресенье, всеблагое испепеление всечеловеческой пошлости, тайна, открытая, как лазурь и золото неба, всеискупительная *поэзия*» (413).

Ничто и символ здесь завязаны в один узел. Подойти к нему трудно.[114] Начнем с самого легкого.

Вспомним еще раз Аристотеля: не потому, что он знаменитость, и входит в программу, и жил давно, а потому, что не вспомнить нельзя: хотим или не хотим, мы, чтобы разобраться в нашей сложности, приходим к той простоте их, так называемых «древних», которую никак не объяснишь и не опишешь, которая сама объясняет и описывает нас, как сказал Эрик Со-

---

[114] Сказать тут между прочим и о ничто у Шпета как основе символа. В смысле: можем ли мы понять, почему ничто основа символа как указания на целое? Потому что целого нет.

Религия: вещи. Это душит не хуже теории. Обязанность, утомительная, заполнять пустоту. Опять бочки Данаид. Отсюда значение эстетики. Труды с эстетикой.

Яснее у Плотина! У Плотина лучше, потому что он не исключает и погони за пустотой, *серьезно* заставляет человека рисковать, стоять перед бездной; а у Шпета подстраховка, якобы везде ведет смысл, задачка с готовым решением. *Не* нужна внутренняя форма. Она заполняет у Шпета пустоту, которой он боится.

ловьев: то прошлое толкует нас. Мы помним из начала аристотелевского «Об истолковании»: то, что в звуке, — символы того, что в душе, символы состояний души. Под символами понимается не «похожее», а «недостающее до целого»: звуки сами по себе осколки, верхушки айсберга, который плавает в душе. Вы скажете: душа, всего лишь душа, а Шпет о мире. Но одно из определений души у Аристотеля: душа есть неким образом всё.[115] Чувством и умом она «вбирает» всё.

Шпет, таким образом, буквально «скатился» к аристотелевскому пониманию слова как символа. Что символ не сходство, это ведь у Шпета тоже есть: то, к чему мы с вами долго пробивались, пытаясь отвязаться от понимания символа как подобия, Шпет это говорит со всей определенностью. «В особенности опасны опыты выведения символа из „сходства" [...] Символ — не сравнение, потому что сравнение не творчество, а только познание. Оно — в науке творчество, а в поэзии символ — творчество. Связанные символом термины скорее *антитетичны*, исключают друг друга, сеют раздор» (412). Так у Аристотеля мужское и женское символы: они сходятся, потому что противоположны, каждому не хватает до целого.

Аристотелевское понимание символа у Шпета: «В особенности опасны опыты выведения символа

---

[115] О душе, кн. III, начало гл. 8.

из „сходства"» (412). Для чего опасны? Для поэзии. Тогда поэзия будет бескрылой, она будет ползти, переползать по мостикам сходств, она будет неспособна к перелету, к скачку. Сходства, сравнения — это ползущий, «дискурсивный» путь науки (допустим; мы уже видели, как Флоренский пытался связать науку со статикой, но почти сразу признал, что в ней есть и гибкость; может быть, и Шпет, подумав, согласится, что и наука умеет двигаться не только ползучим путем сравнения; но это не принципиально; ясно, что Шпет думает не о науке, он ее, как плохой тамада, топит, для того, чтобы еще больше возвысить Поэзию, которой пишет на с. 412—413 гимн); а поэзия имеет крылья. «Связанные символом ⟨крылом поэзии⟩ термины скорее *антитетичны*, исключают друг друга» (412), для такого символа пути не заказаны, он соединит всё. Но ведь и звуковую форму с идеальной формой — если Шпету угодно такими дефинициями определять части слова; соединяет же он у Аристотеля такие разные вещи, как всё, что в звуке, и состояния души.

Это предположение, — что *внутренняя форма* уже не нужна, если есть символ, — остается *нашим* предположением. *Нам* она, кажется, не нужна. Нужна ли она Шпету — это, конечно, можно понять только когда мы вообще будем окончательно знать, что же такое внутренняя форма у Шпета. Я сказал, что мы это не узнаем, пока не поймем, в чем его религия. По

крайней мере *направление* этого понимания можно извлечь из того же гимна символу.

Мы помним, с чего начался гимн. «Сфера поэтических символических форм — сфера величайшей, напряженнейшей, огненной жизни слова. Это — заросль, кипучая неистощимым жизнетворчеством слова. Мелькание, перебегание света, теней и блеска. Символическая семасиология — каскад огней всех цветов и яркости. Всякая симплифицирующая генетическая теория символов — ужимка обезьяны перед фейерверком. Чего требует от зрителя развертывающееся перед ним творчество символов?

Любуйся ими и молчи!» (там же)

Шпет, однако, строгий логик. Через этот «каскад» сейчас же прорезается очень отчетливая тема. Символ — это творчество, причем творчество *из ничего*. Мы знаем, что творит из ничего Бог. Бог у Шпета имеет поэтические черты. Вот вчитаемся.

«Сравнения ⟨т. е. то низшее сравнение, инструмент всего лишь науки⟩ может двоить смысл ⟨т. е. из одного данного смысла, надстраивая на нем сходный, смысл-двойник, делать два смысла⟩ аллегорически, в басне, притче, но не в „поэме", где не сравнение, а творчество, созидание „*образа*" *из ничего*» (412—413). Слово «поэма» закавычено, и ясно, почему: Шпет произносит это слово, вслушиваясь в него,

и слышит его греческий смысл, ποιέω, ποιῶ, ποίημα, создание. Созидание «образа» из ничего. «Образ» — это, по Шпету, поэтическая внутренняя форма. Символ, как я говорил, не то же, что внутренняя форма: символ имеет с ней дело, превращает ее из внутренней во внешнюю в смысле — в такую, которую можно видеть: в *образ*. Символ выводит внутреннее, которое само по себе, по Шпету, пустое ничто, — т. е., мы видели, не само по себе существующее, а нашим нигилизмом рожденное ничто. Блоком, например, рожденное ничто. Истинный поэт спасает нас от нигилизма: он из того ничто творит образ. Он побеждает ничто, преодолевает. И, как творец, ни на что не опирается: умеет чудесным образом стоять в ничто и извлекать из ничто образ. Жест божественного всемогущества. Шпет подчеркивает это царственное самостояние творца: «Fundamentum relationis ⟨т. е. основанием того неожиданного отношения, которое завязывается творчески символом; его, отношения, не было — и вот оно есть, найдено, соткано из ничего, подвигом творчества⟩ в символе само может быть только идеальное, т. е. опять-таки ничто, нуль. Сами же символы как отношения, все ⟨всё? тот случай, когда неудобство от неписания *ё*, одна первоклассница возмущалась⟩ — ἕν καὶ πᾶν ⟨единое и, в смысле т. е., всё, неоплатоническая формула, которая в русской религиозной философии передается как «всеединство»⟩, космическая гармония вещей.

Внимай их пенью и молчи!» (413).

Здесь, мне кажется, уместно задать Шпету вопрос. Какой?[116]

Символ, художественный,[117] создает *космическую* гармонию вещей *или наоборот*. Скорее всего Шпет ответит: поэт *являет* космическую гармонию вещей, а то бы она осталась неявной. Поэт, конечно, ее не придумывает. Но если так, можно ли говорить, что Fundamentum relationis создаваемого поэтом символического отношения — «ничто, нуль»? (413)

---

[116] Дальнейшая часть семинара стала основой для выступления в Православном университете 12.11.1998. Вверху страницы машинописи обращение В. Б. к слушателям: «Господа! Я *очень* пойму, когда кто-то уйдет». На полях рукописные записи:

«Вопросы: почему понадобилось творение из ничего? Анамнез: критика Гуссерля, в центр феноменологии нельзя поставить субъект, он плывет и он nichtig, сцеплен с ничто — у Гуссерля как у Хайдеггера. Это *метафизика*; блуждание в неуловимом, непостижимом, Шпет ненавидит. В центр он ставит поэтому *предмет* и настаивает с энергией, что есть богатство, сложное, вещей — *и больше ничего*. Мы слышим: «и больше: ничего». Ошибка Шпета, позитивистско-псевдонаучное отклонение ничто. Его критика Гуссерля поэтому несостоятельна.

Но: *с другого конца* изгнанное ничто проникает. — Шпет не говорит что оно есть, но он говорит о *творении из ничего*. Богословие Шпет считает неуместным занятием для философа; но *поэзия*, *искусство* ближайшие соседи философии; они могут творить из ничего *мир*.» (Сост.)

[117] Не жалкий уподобительный, когда всё ползучий символ всего, а мощный *единящий* аристотелевский, как противоположности взаимно символы, [как] женщина и мужчина.

Наверное, не только ничто, нуль, но и космическая гармония, которая манит поэта. Или сама космическая гармония — это ничто, нуль? Приходится считать так. Т. е. Шпет ничего другого не оставляет. Она же и ничто, нуль — и космическая гармония вещей. Ничего абсурдного тут нет. Здесь проблема проблем. Тысячелетняя и богословская тоже (Средневековье). Единое, ἕν в философской традиции, а мы много раз видели, что она свежо присутствует у Шпета, — не «что», и не «есть». Очень даже возможно: космическая гармония в своей сути — ничто, нуль, в чьей пустоте, из чьей пустоты творит «поэт», творец. Ясно, однако, что *для Шпета здесь нет проблемы, он как бы не видит проблемы*, потому что ничто для него иллюзия. Со всей силой творчества вглядитесь в ничто — и преодолеете его, создадите символ, дадите на месте ничто быть космической гармонии. *Ничто* для Шпета не проблема. Ничто для него всегда *ничтожное* ничто, *из ничего* творит значит ему не нужно вещей, он сам их создает.

После цитаты «Внимай их пенью и молчи!», он продолжает:

«Истинно, истинно ⟨= аминь, аминь говорю вам; слова, которые один современный переводчик переводит: «уверяю вас»⟩ SILENTIUM — предмет последнего видения, над-интеллектуального и над-интеллигибельного ⟨т. е. того, что выше, чем сфера интеллекта, ума, в обоих ее слоях, νοερόν и νοητόν; т. е. и

уж заведомо выше души; сфера Единого неоплатонического; еще раз мы обращаем внимание, насколько корректно Шпет вписан в традицию, и то, что невнимательному читателю показалось бы нагнетанием торжественных синонимов — «над-интеллектуальный и над-интеллигибельный» — это точно переданная неоплатоническая схема⟩, вполне реальное, ens realissimum» (там же). «Вполне реальное» — не в смысле «вещи», res, а в смысле реального как противоположности всего лишь представляемого нами. Не наша выдумка. И дальше: «Silentium — верхний предел познания и бытия». Опять не знакомый с неоплатонической триадой не догадается, откуда вдруг взялись познание и бытие. Но у Плотина верховное Первоединое выше и бытия; из него исходят одновременно, как равновеликие, ум и бытие. И наоборот: верхний предел ума и бытия — Первоединое. Его Шпет называет тоже ἕν, Единое, и SILENTIUM, молчание. SILENTIUM — название произведения философского поэта Тютчева; имеется в виду, что поэт имеет дело с тем высшим, что выше познания и бытия, и из него как первого, по неопределимости как бы из ни-чего (спросишь: чтó там, в молчаливом начале, и не получишь ответа), но мягко преодолевая это ничто, творит поэт. Это ничто по преизбытку, per excessum, κατ'ἐξοχήν. Преодолевая ничто, умея слышать то молчание, [поэт] извлекает, опираясь на символы, — *образы*. Через восемь строк он даже пря-

мо назовет тот верхний предел познания и бытия, SILENTIUM, *поэзией* (ποίησις, творение). Эти восемь строк на с. 413 — они и главная часть гимна: «Их [познания и бытия] слияние — не метафизическое игрушечное (с немецкой пружинкой внутри) тожество бытия и познания, не тайна (секрет) христианского полишинеля ⟨т. е. христианский шут кривляется, как полишинель, а ну-ка отгадайте, почему познание и бытие едины? Ни за что не догадаетесь, а я знаю: потому что Бог един!⟩, а светлая радость, торжество света, всеблагая смерть, всеблагая, т. е. которая ни за что не пощадит того, что должно умереть, без всякой, следовательно, надежды на его воскресенье, всеблагое испепеление всечеловеческой пошлости, тайна, открытая, как лазурь и золото неба, всеискупительная поэзия».

Мы слышим словно счастливые почти невнятные речи человека, избавившегося от жути и нашедшего наконец приют в надежном месте. Поразительно, что это место — место смерти! где, наконец, безвозвратно на счастье, на «светлую радость» окончательно, без всякой надежды на воскресенье, испепелится «всечеловеческая пошлость», словно отсечена будет раз навсегда мучительная толкотня человеческой глупости, гадости. Это сделает поэзия. Она умеет прикасаться к тому таинственному глубокому молчанию, где затихает человеческая пошлость, где создается космическая гармония. «Верхний предел», светлая радость, всеблагая смерть, носит название «поэзия».

Мы знаем, что эту религию поэзии поэты не разделяют, поэту как раз не свойственно стоять перед поэзией в благоговейном коленопреклонении. Перед музой — да, но муза божество. Поэт вовсе не уверен, что смерть не пощадит пошлость и пощадит поэзию. Мы помним Державина, его стихи перед самой смертью, чуть ли не в день смерти:

Река времен в своем стремленьи
Уносит все дела людей
И топит в пропасти забвенья
Народы, царства и царей.

А если что и остается
Чрез звуки лиры и трубы,
То жерлом вечности пожрется
И общей не уйдет судьбы.

Женя[118] хорошо сказал прошлый раз о поэзии как расставании, поэтическое расставание соответствует отрешенности философа. В чем же дело? Шпет ни в коем случае не может, не хочет признавать реальности ничто, для него оно только наше представление, от дурного нигилизма. В пределе всего *ничто* — нет; всё вещи, пусть идеальные, видимые другим, мудрым зрением вещи.

Отсюда и непринятие у Шпета христианства. Непринятие вообще апофатики, абсолютной непри-

---

[118] Е. Стародубский, постоянный участник семинара. См. прим. 111. (Сост.)

ступности начала.[119] Можно было бы постараться понять, каким изводом ницшеанского эстетизма является эта религия Шпета. Мы не будем этим заниматься, хотя бы потому, что у нас другая тема; да и это явно заглядывание в тупик, надо сказать. Скажем только определенно, что надрывное стремление Шпета засыпать пропасть ничто «символом», «поэтическим образом», «творчеством», «поэзией» нам кажется безнадежным. Трезвее признать то, что он сам сказал, не слыша сам себя: кроме действительности — ничто. Шпет отстаивал интуицию, сущностное видение против абстракций и схем — и отстоял, там он прав. Но после этого ему могло показаться, что видеть можно *всё*; лишь бы только по-настоящему вглядеться. Это — если уж спорят, какой тип гуссерлианства у Шпета — *оптимистическое* гуссерлианство. Попытка самого Гуссерля остановиться на видении некоей первичной или последней сущности не удалась, *философия как строгая наука не состоялась*; сущностное видение видело сущности, но никак не могло по-честному убедиться, что кроме сущностей *больше ничего нет*. Ничего, ничто *было* и спутывало все карты. Не случайно, когда Хайдеггер приехал из Марбурга во Фрейбург, обратно, что-

---

119 «Какой скорбный пример разлагающего влияния иудейско-христианских притязаний на постижение непостижимого...» (с. 421) — т. е. против тоски по запредельному, за то, что здесь все уже дано. (Запись В. Б. в книге Шпета. — Сост.)

бы заместить Гуссерля, уходившего в отставку, на кафедре философии, его вступительная лекция 24 июля 1929 г., «Что такое метафизика», была о *ничто*. (Перевод есть.[120])

Шпет ощущает себя в невегласной России носителем последней философской новинки, разрешающей все проблемы. Открыто видение, которое видит все. Ничто — только наша выдумка. Христианство спекулирует на невидимом мире Платона. Шпет проповедует так в России и не знает, что сам его пророк, Гуссерль, не безусловно твердо стоит на ногах. Проповедь Шпета скороспелая и заносчивая. Он ведет себя слишком самоуверенно в царстве, как ему кажется, глухого невегласия. Теперь, думает он, те туманы рассеялись, взошло солнце подлинной философии и прогнало мрак. С апофатикой покончено.

Шпет смешивал две вещи: *правое* непринятие *раздвоения* мира на земной и небесный, — настоящий якобы где-то высоко и чисто и здешний тогда спокойно можно топтать — и здесь его гнев против разоблачителей, сдергивателей покровов был уместен; и наличие *всё равно* непереходимой, жесткой границы между здешним *правым* и *оправданным*. «Действительность... единственная вообще, как единственен и сам опыт» (415). Нет никакой *потус-*

---

[120] См. например: *Хайдеггер М.* Время и бытие (статьи и выступления). М.: Республика, 1993. (Сост.)

торонней действительности, которой якобы вознаграждается человек, которая посылается ему «как дар, получаемый свыше за исполнение десяти заповедей Моисеевых и одной Христовой». Но отсюда не значит, что нет *посюсторонней* мистики, провала у нас прямо под ногами, вдвинутости нашей всегдашней в ничто. И Шпет делает явную натяжку, когда с крайней резкостью, с вольтеровским просветительством хочет прогнать со свету химеру ничто. Прочитаем это место, одно из самых злых у него. «Если же у разумной действительности положительных качеств не находили, а характеризовали ее только отрицаниями, „апофатически" ⟨натяжка: «отрицаниями», «апофатически» характеризовали не действительность, а Единое, у которого нет определений, нет и определения «действительность»⟩, то долблением словечка „нет, нет" ⟨имеет в виду знаменитый конец «Таинственного богословия» Дионисия Ареопагита, где говорится: «Виновник всего, превосходящий все сущее в мире [...] не есть ни душа, ни ум [...] ни слово, и не мысль [...] ни свет [...] ни бытие, ни вечность, ни время [...] ни знание, ни истина [...] ни единое, ни единство, ни божественность, ни благость, ни дух [...] ни заблуждение, ни истина» и т. д.⟩... то долблением словечка „нет, нет" ставили себя в положение той бабы, которая под руку мужику, сеявшему жито, твердила „мак, мак", а наблюдателя ставили в положение, когда разумным оставалось только повторить

ответ мужика: „нехай буде так, нехай буде так". Не замечали, что, приписывая разуму только апофатические способности ⟨передержка: никогда «только» апофатические разуму не приписывали⟩, тем самым оснащали его качествами только формалистическими [...]» (416). Вот суть дела: Шпет справедливо боится, что если дозволить апофатику, свободу рук, то беспрепятственно утвердятся формализм, схематизм, догматизм, которые уже не удастся выгнать, прожечь, «испепелить» поэтическим образом, содержательным сущностным видением: они развернутся в образовавшейся пустоте. Он прав. Абстракция опирается на пустоту ничто. Поэтому она неопровержима. Ничто спутывает все карты «сущностного видения». Это грустно, жутко, но прав не Шпет с его религией поэзии, а поэт с его предсмертным видением, «жерла вечности», которым «пожрется» все. И попытки Шпета жалки, они — только одна из утопий, ересей его времени, попытка заговорить суровую и трезвую правду.

Теперь мы можем понять, — помните, мы спрашивали, зачем внутренняя форма, когда уже есть символ, — почему, имея уже символ, Шпет сохраняет внутреннюю форму. Ему нужно *много* всего, он будет умножать сущности чтобы забросать бездну Ничто.

И все же в следующий раз еще подробнее всмотримся, что он понимает, видит во внутренней форме.

XVII (12.4.1990)

Шпет проповедует от имени новейшей и высшей философской истины,[121] что *ничто* нет, что *всё* можно при достаточной зоркости увидеть, поэтому абстракции не нужны, как не нужны муляжи окорока, когда есть настоящий окорок; абстракции это пустые забавы слепых и отчаявшихся, не умеющих видеть и занявшихся фантазиями вместо того, чтобы иметь дело с вещами. Свою задачу он видит в том, чтобы в любой пустоте, в любой тьме разглядеть формы. Шпет читает в истории философии, что какие-то вещи, как платоническое Первоединое, могут быть определены только «апофатически», отрицательно: *в принципе* не могут быть увидены. Шпет это отвергает.

---

[121] С обратной стороны листа машинописи приклеена книжная страница с представлением книги Э. Гуссерля, с пометкой В. Б. на полях: «Манифест. Как он превратился в старое». (Сост.)

«[...] Приписывая разуму только апофатические способности, тем самым оснащали его качествами только формалистическими ⟨содержание ускользало, оставалась т. е. только форма⟩ и, следовательно, напрасно сердились на его слабость там, где следовало бы оплакивать собственное бессилие» (416). Бессильными быть не надо; надо постараться и разглядеть в кажущейся пустоте формы.

Какое общее следствие отсюда должно быть выведено Шпетом для отношения слова к мысли?

Пустоты, ничто нет; парения мысли в пустоте нет; значит нет мысли без слова! Слово есть «орудие познания», не одно из, а единственное «действительное» (там же), остальные будут мнимые. Действительность содержательна, ее можно видеть как образ; без содержания ничего нет; поэтому чистых форм тоже нет, — Кант был со своими чистыми формами без содержания просто неправ, Канту у Шпета так же не повезло, как вообще у большинства русских философов, о чем пишет А. В. Ахутин в статье «София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)».[122] Кант для Н. Федорова лжесудья на страшном суде; для Я. Э. Голосовкера Кант черт,

[122] Вопросы философии» № 1, 1990. (Статья вошла в сборник «Поворотные времена», СПб., 2005. — Сост.)

скоморох-философ; Андрей Белый Кантом «отравлялся» — Люцифером:

И Люцифера лик восходит,
Как месяца зеркальный лик.

Для Флоренского Кант — «Столп Злобы Богопротивныя» (против которого Флоренский выставляет свой «Столп и утверждение истины»). Кант — «великий лукавец». Ахутин надеется, что хоть кое-кто, среди них Шпет, пример настоящего, без демонологии, «глубинного усвоения и претворения европейской мысли на русской почве»,[123] и это мнение о Шпете не одного Ахутина, а общее мнение: Шпет — это деловое, корректное, профессиональное, философское. Но Шпет мог бы встать в ряд русских разоблачителей Канта: «То, что дает разум, есть по преимуществу *содержание* [...] ⟨Кант пытался отнять у разума эту положительность, содержательность, но, к счастью, даже такому врагу истины разума, как Кант, это не удалось (414)⟩. Основная ложь кантианского идеализма — в сенсуализме, в убеждении, будто содержание познания доставляется только чувственным материалом» (416). Ложь Канта — что форма это чистая форма.

Уже ясно, что Шпет сейчас скажет?

---

[123] Там же, с. 52. (В указанном сборнике с. 450. — Сост.)

Шпет скажет, что нет содержания без формы и формы без содержания. Я сейчас попробую сформулировать в бойком диалектическом стиле, как бы блестящий молодой профессор Маркс мог безапелляционно крикнуть и прибить оппонентов к стенке: всякое содержание оформлено, всякая форма содержательна. Попробуйте что-нибудь возразить.

Ergo, Кант ошибался. Ведь время скажем *не* содержание, *чистая* форма. Вот такими диалектическими глыбами глушили студентов на протяжении десятилетий. Один раз оглушат, и уже не поднимешься. Так и будешь потом, оглушенный, всю жизнь твердить: содержание оформлено, форма содержательна. Когда философское пространство завалено такими неопровержимыми фигурами, как колхозное поле «непоправимыми железами», по выражению одного молодого поэта, то положение безвыходно. Мысль каменеет. Железобетонный завал. Склероз. Из-под подобных завалов, из-под глыб не выберешься. Эти балки согнуты так, что их уже не распрямишь. Навечно «форма и содержание» застыли в завитке этой диалектической фигуры, содержание оформлено, форма содержательна. Дело неисправимо. Когда приходит мастер, такой мастер мысли и слова, как Хайдеггер, он тоже уже ничего не может сделать. Никаким автогеном уже не разрежешь. Учение о един-

стве формы и содержания непобедимо, потому что оно верно. Остается его только похоронить. *Хайдеггер не пользуется этими словами, форма и содержание*. Просто в *его* словаре их нет. Пользоваться ими после того непоправимого, что с ними случилось, уже нельзя.

Но Шпет в начале 20-х гг. еще вовсю ими пользуется. Формализм в искусстве, формальное литературоведение, и против них содержательные подходы... «„Чистое" содержание еще бóльшая отвлеченность и условность, чем „чистая" форма [...] Чистый смысл, чистое содержание мысли, буквально и абсолютно, есть такая же невозможность, как и чистое чувственное содержание. Это есть только некоторое предельное понятие, ens imaginarium» (417). «Воображаемая сущность» — откуда она берется? — Да мало ли какая *глупость* может возникнуть в сознании, тем более нигилистическом!

Для доказательства, что нет формы без содержания, содержания без формы, Шпет предлагает мысленный эксперимент. Попробуйте представить себе что-нибудь неисчисляемое, т. е. что-то существующее не кусками, т. е. не имеющее границ, т. е. не имеющее очертаний, т. е. не имеющее, как принято считать, никакой формы. Например, зеленый цвет, не зеленую лужайку или зеленые стены кооперативного гаража, а сам *цвет*. Не выйдет его представить хоть без какой-то самой туманной, расплывчатой формы!

Мы поневоле убедимся, что «представляемый цвет расстилается перед представляющим по какой-то поверхности и в пространственных формах, хотя бы неопределенных, расплывчатых и „на глазах" расходящихся» (там же).

Что-то с этим мыслительным экспериментом не так.

Да, Шпет прав, не можем мы представить себе зеленый цвет иначе как в виде массы такого цвета, а у массы всегда маячат какие-то границы, у неопределенной массы — неопределенные границы. Но ведь это границы *массы*, форма *массы*, а не «зелени», зелёности. Красный цвет мы тоже представляли бы в массе с границами. Эта форма чужая, не форма зелени или красноты, а *массы*, зеленой или красной. Не видно формы цвета. Мыслительный эксперимент Шпета ничего не доказал. Ну, допустим, он был задуман только как приблизительная иллюстрация. Шпет метит в другое, думает о другом.

«То же самое по отношению к мысли. Как бы ни была она расплывчата и неуловима, она „дается" в чистом виде в формах, хотя неопределенных, сознания. Это всегда есть мысль, на что-нибудь направленная, хотя бы оно представлялось как самое расплывчатое „*нечто*", „*что-то*", и оно-то уже — minimum той „естественной" формы, без которой мысль немыслима» (там же).

Здесь вроде опять что-то не так.[124]

Мы привыкли приписывать форму всему, например, бесконечности. Но у нее нет формы. Бесконечность не форма. Бесконечность — повторение, производное конечных, наша конструкция. Из-за конечности человека мы не можем иметь дела с чистой бесконечностью.

Возьмем опять наш случай, когда журналист пишет и выбрасывает черновик за черновиком: не то, не то. Шпет скажет: неопределенное *то*, хотя оно расплывчатое, придает мысли журналиста форму, поскольку мысль направлена на *то*. *То* — это «minimum той „естественной" ⟨онтологической, бытийной, в самом бытии находящейся⟩ формы, без которой мысль немыслима» (там же). Но если *то* так и не удается уловить? Вы скажете: тот журналист бесталанный. А я вам скажу: наоборот, — бесталанный [как раз] уловит, — он очень талантливый. Он именно поэтому видит, вдруг видит в каком-то прозрении, трезво и печально, что не только он вот лично здесь и теперь [не может], а вообще человеку *не дано* — мало ли ему что хочется — найти последнее, точное, убийственное слово; но его вдруг переполня-

---

[124] Константин: «Если мысль направлена, то она *лишенность* — стремление. Стремление не есть форма: ведь лишенность может быть и лишенностью формы».

ет смиренное знание, что *человеку по своей воле не дано* задумать и сказать *то*, как математик не может сесть и сказать себе: докажу-ка я теорему Ферма, как-то руки не доходили, но сегодня вечерком надо посидеть подольше и доказать. Нет *никогда гарантии*, что получится; ни для математика, ни для поэта. То, с чем человек сталкивается, не таково, как, например, корова, которая всегда, в определенное время, дает молоко. Журналист, между прочим, не обязательно должен отчаяться и запить. Может быть, в нем проснется поэт. Он даже и не обязательно должен замолкнуть навсегда от сознания бессилия. Но свою отреченность, свой опыт *расставания*, как прекрасно сказал Женя позапрошлый раз, он скажет в стихах. *Нет* даже минимума онтологической формы. Мысль имеет дело с *отсутствием* ее. Схема Шпета примитивная и не выдерживает критики. «Minimum формы онтологической бытием своим уже предполагает также хотя бы minimum формы логической» (словесной). Словно человек как бы сейсмограф, зарытый в почву, датчик, переписчик того, что ему предъявляет бытие. Прибор. Вымогать, вынудить из человека свидетельство. Мы об этом говорили на «Языке философии» в прошлом году осенью. Отношение между бытием и словом не такое, как между почвой и сейсмографом. Сравнение поэтов с сейсмографами только частично верно. Раньше всего человек решает проблему: говорить или молчать, сказать миру *да*

или *нет*. «Да» или «нет» говорить бытию, молчать или говорить — это человеку подсказывает не бытие; человек сейсмограф, который умеет себя включать и выключать, *свободен* для этого, а попробуйте дознайтесь, почему он свободен и почему он пользуется своей свободой так или по-другому. Его свободу нельзя понять извне, это его тайна.

И в следующей сердитой тираде Шпета по сердитости уже нам знакомой, типичной мы узнаем снова его главную тему, тему возмущенного «невегласием», вооруженного новым философским знанием наступления на темноту:

«Этот minimum формы онтологической бытием своим уже предполагает также хотя бы minimum формы логической ⟨словесной⟩. И, следовательно, minimum мысли постулирует уже хотя бы также minimum, некоторый эмбрион, „словесности". Поэтому-то так детски беспомощны попытки изобразить мысль бессловесную ⟨нет Ничто⟩. Они рисуют мыслителя в виде какого-то *глухонемого*, погруженного в „чистое" мышление, как в клубы табачного дыма ⟨Клубы дыма — не от курева ли Канта?⟩, и притом глухонемого не эмпирического живого, потому что последний непременно для мысли обладает своими средствами ее воплощения и передачи, а глухонемого бесплотного — не то ангела, не то беса ⟨Данте! — ангел говорит без слов⟩» (417—418). Добрались до беса, это Кант.

XVIII (19.4.1990)

Учение Шпета о внутренней форме предполагает, что язык это *техника*, в том высоком смысле, в котором философия тоже техника. Он хочет плавного перехода от silentium, таинственного богатства, к смыслу слова, к выражению. Действительность может быть рассмотрена зорким зрением, в высоком пределе — художественным зрением, в еще более высоком — философским зрением. Высокой техникой. Окажется, что вся она [действительность] — то или иное *содержание*, т. е. *смысл*, т. е. *слово*, т. е. *образ*. Язык есть тогда вычитывание, тонкое считывание образов действительности и их представление. Истинность языка — дело и достижение техники, на высшем пределе — поэтического искусства (*техне* в древнем, высоком смысле слова). Задача мысли, творчества — раскрытие действительности путем более и более пристального вглядывания в нее. Есть

дурное, скверное падение мысли и искусства: мнение, что будто бы есть вещи «непостижимые», с которыми, как ни старайся, именование невозможно, считывание невозможно. Это область скверной, старой, белибердяевской апофатики, гадкая и вредная нигилистическая привычка, от нигилизма, привнесенного в мир дурным платонизмом, христианством и платоническим христианством, которые все говорят, что будто бы за этим миром есть другой, истинный. Говоря это, они отучивают человека вглядываться, всматриваться в вещи, природу, конкретность, действительность и человек *голодает* без этих питательных вещей; от духовного голода он гибнет, в него вселяется нигилизм.

Апо-фатика, которую не принимает Шпет, от ἀπό-φημι, ἀπό — «от», φημί — говорю, точнее «сказываю», слово того же корня, что φαίνο, откуда φαινόμενον, являющееся, показывающееся. Того же корня — баять, басня: восходит к «белый», «белый» в смысле не строго цвета, а в более «народном» смысле, «простонародном» смысле «светлый», как «белый свет», где «белый» вовсе не значит белый в противоположность черному, *не* цвет, не краска. *Баять*, басня — как бы высвечивать, и в этом смысле показывать. Φαίνω тоже значит высвечивать, показывать; того же корня и происхождения, но совсем другое слово — φημί, но в нем все равно сохраняется «показывание», как все-таки оно сохраняется в русском

«с-казать», по-украински просто «казать». Ἀπόφημι имеет те же два смысла, как русское «отказать»: отказать в смысле решительно высказать, отказать по завещанию, у Даля: «Коли сам не изношу, так тебе откажу», или в старом языке «отказать по суду», т. е. предоставить во владение по суду; и, как в русском, значения «решительно высказывать» и «отказывать» в ἀπόφημι не смешиваются. От глагола ἀπόφημι существительное ἀπόφασις, у которого тоже два значения, «отказ» и «решение», тем более, что это существительное ἀπόφασις одновременно и форма, от глагола ἀποφαίνω «показывать, доказывать». И опять эти значения не смешиваются. От ἀπόφασις, в значении «отказ», целое семейство: ἀποφατικός, ἀποφατική (θεολογία), ἀποφατικῶς. Дионисий Ареопагит, «О небесной иерархии»: αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι[125] (B 3, 141 A). Явления кажут сами себя, слово помогает увидеть явления; но не все и не всегда так, иногда мы наталкиваемся на *отказ*, и не в том смысле, что чего-то не доглядели, а так, что *знаем*, что нам от-казано. Пример.

Мы пришли в контору, и нам отказали. Мы возмущаемся, пишем жалобу на этого человека. И что-то

---

[125] Отрицания для божественных [предметов] лучше — для всего божественного истинны, утверждения же неподходящи. (Пер. А. В. Ахутина.)

нам удается; жалобу рассматривают; но все равно отказали. И чем больше мы входим в это дело, тем яснее мы видим, что вроде бы не личная прихоть чиновника была нам отказать; что стену не пробьешь. Т. е. мы знаем точно, что стену не пробьешь, словно государство как громадный массив встало перед нами и *никогда* — мы с грустью, с ужасом начинаем чувствовать — *никогда* мы через стену не пробьемся, т. е. чего-то нам, как говорится, не видать как своих ушей, но мы ощущаем не просто край, за которым ничего нет и делать нечего, как муравей без вопросов обходит лежащий на дороге кирпич, а именно *отказ*.

Я условно назвал прошлый раз этот отказ порогом, и поместил его, условно, за областью человека, как будто бы в нашем человеческом мире, в теплом кругу, все может быть прояснено, и за пределами начинается непостижимое. На самом деле отказ, неприступность вдвинуты в наш мир на каждом шагу, скорее даже именно в *человеческом* мире на каждом шагу непереходимые границы, проведенные прямо на пустом месте (дорога, вполне удобная, ведет прямо поперек государственной границы, а попробуйте по ней пройти). Мы, скорее, к «нет» так привыкли, что оно перестало нас шокировать, а должно было бы. Опыт отказа, запрета, границы так в нас въелся, что мы, скорее, замечаем *противоположное*, и удивляемся, когда отказа нет. Божественный отказ, божественная бездна, о которой говорят мистики — это,

скорее, *единственный* отказ, который загадочно обещает; он такой отказ, который тайна; жесткий, нетаинственный, немистический отказ бывает скорее как раз только в человеческом мире, в виде ненависти, которая очень часто бывает беспричинной и очень часто неутолимой, т. е. человек не перестает ненавидеть. Скорее в Боге, как его понимает Дионисий Ареопагит, *отказ* впервые и навсегда снят, слился с дарением; опыт *чистого*, голого отказа мы имеем как раз не в Боге, а в мире. Если мы *возмутимся* отказом, поймем, что человек не может, не должен так унизительно стоять перед запретом, то нам надо будет спросить, *неужели везде все так*, весь мир тюрьма, как сказал Гамлет.

Революционаризм Шпета: он *не верит*, что чиновника нельзя убедить. Шпет — человек, который чиновнику не поверил, отказ — недоразумение, *разберитесь*, зовет Шпет, все прояснится, там, где вы по лени и нелюбопытству соглашались: «ничто», апофатика, непостижимость, там вы увидите новые и новые богатства. Тогда начнется небывалый новый Ренессанс, начнется подлинная Техника в высоком смысле. Шпет переводит слово «философ» = друг мастерства (349). Как все повертывается. Тут *настоящая* апофатика — только нет ощущения.

Вы помните чуть дальше середины «Софиста», 246 а, где Чужеземец, элеат, говорит о гигантомахии, борьбе гигантов за бытие. «Одни на землю из неба и

из невидимого стаскивают все, руками прямо охватывая скалы и дубы. Уцепившись за все подобное, они утверждают, что существует только то, что допускает прикосновение какое-нибудь и осязание, определяя тело и бытие как тождественные, если же кто другой что скажет, будто существует что-то, не имеющее тела, они начинают совсем презирать и больше не желают слушать [...]

Поэтому спорящие с ними ведут сражение очень ловко откуда-то как бы сверху, из невидимого, настаивая, что истинное бытие — это умопостигаемые и бестелесные идеи [...]»[126]

Если бы нам надо было классифицировать Шпета, куда мы его бы отнесли.

Синтез. Как гуссерлианство синтез позитивизма — в философии как науке — и идеи.

Чужеземец-элеат, ученик Парменида, у Платона вглядывается в крайние позиции, разбирает их, и обе очень скоро оказываются несостоятельными, ни на одной нельзя удержаться. Те, кто хочет все схватить руками как тело, душу тоже считают телом; но ведь все-таки особого рода, каким-то уже *другим* телом; но и дальше: а разумность? Положим, разум, присутствующий в человеке, тоже — состояние тела, но ра-

---

[126] Здесь и далее В. Б. цитирует Платона в своем переводе. В русском трехтомнике см. т. 2 (М., 1970), с. 364, 368—371. (Сост.)

зумность сама по себе? Позитивисты исправились. Теперь идеалисты: бестелесное, говорят они, на то и бестелесное, что никак не задевает тело, если бы оно могло задеть тело, то было бы уже не бестелесное. Бытие бестелесное — но неужели же оно никак не прикасается к телесному, к человеческому миру?!

248 е—249 а: «Так что же, ради Зевса! Неужто на самом деле мы легко дадим себя убедить, что движение, и жизнь, и душа, и разум не присутствуют во всесовершенном бытии, что оно, то бытие, и не живет, и не мыслит, но, торжественно и свято, не имея ума, неподвижно стоит? Теэтет: Мы допустили бы, чужестранец, по-настоящему чудовищное дело!»

Так же и Шпет, в том месте, где он злорадствует, что даже Канту не удалось, как он ни старался, вытравить из высокого разума, где он соприкасается с высшим началом, интуицию, чувство, поэтический образ. К тому же синтезу двух крайних позиций приходит Платон, как Шпет: не может быть, чтобы «всесовершенное бытие» высилось в святой неприкосновенности и никак не было заряжено умом, душой, жизнью, движением. А как быть с апофатикой?

На *этой* ступени приходится сказать только одно: а как хочет, так пускай и будет. Пусть выкручивается, как знает. Пока мы говорим, что *не может быть*, чтобы жизнь, душа, разум не шли от самого начала а возникали как вторичные, или в порядке иллю-

зии, Майи, или кем-то и как-то подстроенные. С нами так не шутите. Выкручивайтесь, как хотите, с вашей непознаваемостью, но от уверенности, что ум, жизнь *как-то* — [как] это уже второй вопрос — коренятся в самых началах вещей и не акцидентальны, мы не откажемся. Это дело даже не логики, не рассуждения, а просто нашего достоинства. Не надо было бы мыслить, если бы мысль свою мы не признавали причастной к самым началам, к первому бытию. Сомневаться, даже доказывать тут — «страшное, жуткое предположение», говорит Теэтет.

Другое дело — с какой стати на этом останавливаться, не спрашивать дальше?

Чужеземец спрашивает: «Неужели же бытие, имея ум, и жизнь, и душу, стояло бы совершенно неподвижно, всё будучи одушевленным?

Теэтет: такое мне представляется нелепым ⟨φαίνεται; автоматически переводят «кажется» (249 b), но надо читать буквально, кажет-ся, являет-ся, очевидно, убеждает меня самим своим видом; φαίνεται гораздо увереннее, чем наше гадательное «кажется»: скорее, оно значит «ясно же видно», «очевиднейшим образом явствует»⟩.

Чужестранец: Да и подвижное и движение, надо признать, существуют, есть, причастны бытию.

Теэтет: Как же они *были бы* не причастны?

Чужеземец: Выходит, — отсюда следует, — что мысль, понимание в отношении неподвижного су-

щего, неподвижного бытия ни в отношении какого ни у кого никаким образом не может быть.

Теэтет: Конечно».

У Теэтета возражений нет, а у нас?

Мысль это во всяком случае «кинесис», κίνεσις не столько движение, сколько изменение вообще. Это понимание мысли как изменения имеет длинную философскую историю. У Августина в «Исповеди» в главе о времени сказано, что если бы и мы были без движения в темноте, время было бы, потому что мысль была бы нашим изменением. Подводная часть этого красивого места вот какая: *только мысль — настоящее изменение, настоящая история; физическое всякое изменение принадлежит не времени, не истории, а вечному круговороту природы.* Время и История начинается с мысли, которая преодолевает вечный физико-химический круговорот.

Итак, стало быть, если бы в бытии не было движения, его нельзя было бы помыслить; или, точнее, бытие не *другое* подвижной мысли. И вдруг:

«Чужеземец: А ведь, с другой стороны опять же, если бы мы признали, что все несется и движется ⟨течет и меняется⟩, то этим рассуждением мы точно так же всё вывели бы из числа сущего, всё лишили бы бытия!

Теэтет: Почему?

Чужеземец: Думаешь ли ты, что без покоя ⟨стояния, стасис⟩ могло бы существовать тождественное,

и в одинаковом состоянии находящееся, и в том же отношении сохраняющееся?

Теэтет: Никоим образом.

Чужеземец: Так что же? Ты усматриваешь ⟨подозреваешь⟩, что без этих вещей ⟨тождество, равнокачественность, равноотнесенность⟩ могло бы где бы то ни было — в отношении чего бы то ни было — существовать или возникнуть понимание?

Теэтет: Вовсе нет [...]

Чужеземец: Философу [...] надо не принимать ни того, что все стоит ⟨неподвижно⟩, ни даже вообще не слушать тех, кто приписывает бытию всяческое движение [...] но надо, по мечте детей, или по детскому желанию, признать бытие и всё тем и другим, и движущимся и покоящимся».

К этому месту примечание:[127] «Критика крайностей учения о бытии как покое или вечном движении и попытка стихийно-диалектически совмещать эти противоположности». Но в другом месте Платон говорит, что такая так называемая диалектика, любовь сплетать противоположные вещи, выдает новичка. А здесь это выражение κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν, «по детскому желанию», т. е. то примерно, что в английском выражении, мечте ребенка, eat the pie and have it, откусить пирог, но чтобы он остался.

---

[127] См. указанное русское издание, с. 582. (Сост.)

Когда это вот так вот произносится, «одновременно бытие и неподвижное и подвижное», то слова́, звук слов наполняет уши и кажется, будто что-то сказано, будто что-то получили. Теэтету, молодому, наивному, так вдруг и кажется.

«Теэтэт: Ἀληθέστατα.

Чужеземец: ⟨издевательски спрашивает⟩ Ну что? Разве не примерным ⟨отличным⟩ образом мы вроде бы уже охватили своим рассуждением бытие?

Теэтэт: ⟨издевательства не замечает⟩ Даже очень вроде бы.

Чужеземец: ⟨Уже не скрывает издевательства⟩ Надо же, вот тебе раз! А мне вот кажется, что мы совершенно выдали себя, что нас видно, как на ладони, что мы уперлись в апорию.

⟨Апория — то, что абсолютно непробиваемо, где пути нет; не так, что поищи и найдешь, а абсолютно, никакой силой, *напором* не пробьешься.⟩

Теэтэт: ⟨словно вздрагивает, проснулся от диалектического сна:⟩ Как это так? Что это ты тут сказал?

Чужеземец: О блаженнейший: ⟨эпитет на месте: не блаженный ли, что готов уже был успокоиться и считать себя что-то достигшим, когда как раз все потерял, ускользнуло из рук⟩ не догадываешься ли, не замечаешь, что теперь мы пребываем в высшем незнании о нем, о бытии, а самим нам кажется, будто мы что-то говорим, высказываем?

Теэтэт: Да вроде бы замечаю; только как это от нас ускользнуло, мы упустили, что оказались в таком состоянии, не совсем соображаю [...]»

И через страницу, 250 с:

«Чужеземец: Бытие по своей природе и не стоит, и не движется.

Теэтэт: Похоже.

Чужеземец: Куда же надо еще направить рассуждение человеку, который хочет установить отчетливо что-нибудь о бытии, выведя из него самого?

Теэтэт: Да, вот именно, куда же?

Чужеземец: А думаю, легким образом — уже никуда. В самом деле, если что-нибудь не движется, как оно не стоит? Или то, что никоим образом не стоит, как оно будет не двигаться? Бытие же у нас теперь оказалось вне того и другого. Разве это возможно?

Теэтэт: Самое невозможное из всего».

Но в *этом* диалоге, «Софист», Платон занят не самим бытием, как в «Парменида», а тем, как можно о бытии что-то сказать, — как софист говорит, и говорит, что раз он говорит, то не может же говорить *ничто*, *ничто* говорить невозможно, стало быть, что бы софист не говорил, он говорит что-то. Слушайте софиста поэтому всегда; хоть что-то в том, что он говорит, есть, ошибиться он не может. Потому что слово несет что-то о бытии, язык вытекает из бытия, остальное — дело техники.

Покой и движение в отношении бытия у Платона не случайно. Движение *по преимуществу* — это мысль. Покой — это то останавливание, без которого не было бы мысли, мысль движение от *того* к *этому*, не было бы *того* и *этого* если бы все было слитным потоком, без остановок. Мысль должна *двигаться*, чтобы быть мыслью; она не будет *двигаться*, если нет точек отсчета; но мысль же укоренена в бытии? Какой своей стороной — движением или стоянием? Что, *тем и другим*? Значит, в бытии и движение, и стояние? Но тогда движение и стояние взаимно уничтожатся, если они ведь смешаются в бытии и через бытие. Они смешаться ни в коей мере не могут, смазать их, сделать покой *немножко движением* — и опять исчезают точки отсчета мысли, и наоборот. Движение и покой должны быть *совсем* разными. Но чтобы быть движением и покоем, они должны *быть*. Через бытие они — уже не разные, а одно, т. е. смешиваются и движением и покоем перестают быть! (Все время помним, что движение и покой — два полюса, без которых нет мысли).

Этой формулы здесь у Платона нет, но она появится потом в платонизме, т. е. эта здешняя мысль Платона оформится в такую формулу: бытие не только *и* не покой, *и* не движение, но оно и не — т. е. нельзя сказать и того, что бытие «не покой и не движение». Потому что тогда покой и движение лишились бы бытия. И никак смазать, сгладить эту апорию не

удастся. Она так и остается стоять, как кость в горле; а поскольку *всё* — безусловно всё — как-то причастно бытию, покою и движению, то апория *внедряется*, как бы встраивается во все вещи, все вещи оказываются «смесью», σύμμιξις, 252 b.

Все вещи *замешаны* в бытии и небытии, в покое и движении, и тождественном и другом. Не бывает без этой смеси. Поэтому каждый раз надо разбираться. И не так, что в смеси *всегда все*. Опять надо разобраться. В покое нет движения. В тождестве нет другого. Но поскольку тождество это не нетождество, то в *этой* мере тождество *есть* другое: другое нетождеству. Ничего не поделаешь. Легкого пути нет. Надо разбираться. *В чем-то* и *как-то* вещи замешаны на бытии, но и на ином бытию, на небытии, на ничто.

XIX (26.4.1990)

256 e: «Чужеземец: Есть поэтому по необходимости небытие (μὴ ὄν) на движении и на всех родах: в самом деле, во всем природа иного ⟨всё поскольку оно *это*, оно *другое* чем другое: иное ко всему подмешано⟩, делая все другим бытию, делает его небытием (οὐκ ὄν), так что мы справедливо назовем соответственно всё небытием, и опять же, наоборот, поскольку оно причастно бытию, — существующим и бытием. [...] В каждом виде поэтому много бытия, но бесконечно по количеству небытия».

И нельзя отделить: «это в *вещи* бытие, это небытие», потому что тогда вещь поделилась бы на двое и перестала быть вещью. Ситуация, собственно, плевел. Ко всему подмешалось непоправимо небытие. *Тем более что небытие причастно тоже бытию*; небытие, если он настоящее, каким-то образом тоже как-то имеет место. Не распутать.

И чужеземец совершает «отцеубийство» своего учителя, отца, Парменида, который где-то сказал (258 c):

> Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было;
> Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль.

И нечего мудрить больше, говорит Платон (259 c). Всё смесь. Все требует *разбора*, терпеливого, мелочного. Бытие *в таком-то отношении, потому-то* есть небытие, но скажи именно, в каком, почему, когда, до какой степени. Трудно?

Ну и хорошо, что трудно. Значит, мы добрались до настоящего. В который раз Платон повторяет: χαλεπόν καλόν, все по-настоящему прекрасное по-настоящему трудно. И он предостерегает от *диалектики*, самоубийства мысли (диалектика — радостное сваливание всего в одну кучу): никаких легких решений, — но и никакой лишней методологии, т. е. никакой надежды, что можно выработать какие-то обобщенные решения: это только размножит трудности, кроме вещей, придется иметь дело с нашими постройками!!! — а за дело тщательного, медленного разбора. Прекрасное и трудное одно: 259 d: «следовать ⟨разбирая⟩ за рассуждением, опровергая в каждом частном случае, если кто станет утверждать, что иное есть тождественное или тождественное есть иное [...] Объявлять тождественное в некотором смысле иным, а иное — тождественным, большое —

малым, подобное — неподобным и находить удовольствие в том, чтобы в рассуждениях постоянно высказывать противоречия — это не настоящий спор, здесь чувствуется новичок, который только недавно начал заниматься бытием».

Итак, небытие рассеяно по всему существующему (260 b). Если бы оно с мнением и с речью (δόξα и λόγος) *не* смешивалось, то *все по необходимости должно быть истинным.* (Но как можно надеяться, что *помимо нас* стоит фильтр, отсеивающий небытие? Речь с-казывает вещи; какие они есть; смеси из бытия и небытия). А если смешивается, то мнение становится ложным и слово тоже.

Заметьте (260 c): не *некоторое* мнение и слово становится ложным, или *отчасти* ложным, но — *всякое* мнение ложь и всякое слово ложь. Т. е. включает ложь. Это, собственно, Ницше,[128] и здесь видно, как иллюзорно восстание Ницше против платонизма. Истина, по Ницше, есть род заблуждения. Всякое убеждение, по Платону, есть ложь; так и всякое слово: ко всему подмешано небытие. Но Платон не заостряет так и не останавливается на этом: он зовет терпеливо разбираться, *почему и как* слово и мысль ложь.

---

[128] «Воля к власти», 493: Истина есть тот род заблуждения, без которого некоторый определенный род живых существ не мог бы жить. Ценность для *жизни* является последним основанием.

В этом месте, 260 с и дальше, мысль Платона, собственно, обрывается, и ее продолжает через 2300 лет Ницше. Таких «заделов» у Платона много: он часто только чуть касается бездонной проблемы и отходит от нее, не потому что боится, а как гуляющий отступает от пропасти: пока нет надобности туда спускаться. Так он подходит к пропасти в этой фразе 260 с. Там сказано: если небытие, «меон», не смешивается с речью, всё по необходимости сказанное будет истиной, если же смешивается, возникает, или оказывается, мнение и речь ложные. По логике: если небытие смешивается с речью, как оно смешивается с бытием в вещах, — во всех вещах, — то и во всех речах будет небытие, все речи будут смешаны с ложью *так же*, как все вещи замешаны в бытии и небытии. Это проблема, как вы понимаете. Платон не может ее не видеть. Но он гонится за софистом. Ему важно пока доказать только, что в мнении и речи [есть ложь] — мнение это внутренняя молчаливая речь, речь произнесенное (про-из-несенное) мнение, — и только одно это Платон доказывает, очень просто: предлагает Теэтету решить, будет ли ложью фраза, «Теэтет, с которым я теперь разговариваю, летит». Нет конечно, говорит Теэтет; следовательно, в речи (и, наверное, мнении) возможна ложь; это и требовалось доказать. Всё.

Ницше: всякое утверждение утверждает что-то о чем-то, но пока утверждает, «что-то» течет. Это, так сказать, «натуралистический» способ сказать то, что

Платон говорит красивее: «что-то» смешанным образом причастно движению и покою, тождественному и иному, бытию и небытию. Со словом, думает Ницше, ничего такого не происходит: перед его глазами наука и ее термины. Мы бы Ницше возразили: но слово тоже течет. Даже значения терминов движутся. Это обстоятельство, между прочим, мысли Ницше не мешает: ясно ведь, что значение слова, термина «плывет» совсем не обязательно точно так же, как «плывет» вещь. *Совпадения между словом* (термином) и вещью все равно не будет. Человек, однако, мы, однако, говорим: *это истина*; это вот принято считать истиной; гравитация действует обратно пропорционально квадрату расстояния. Но этот закон, ставя гравитацию в связь с массой, говорит о *точечной* массе — такой вещи в природе нет. А наука не может оперировать иначе как с точечными массами. Даже имитировать общую массу она может только системой точечных масс. Ницше: формула гравитации называется — признается — *истиной* не потому, что она наконец безусловно отвечает природе, а потому, что удобна для целей человека, для его упрочения, диктуется его волей к власти над природой. «Истина есть тот род заблуждения, без которого некоторый определенный род живых существ не мог бы жить». Человек. Он не может жить, как животные, *в* природе, слитно с ней: не приспособлен. Может жить только *над* природой, препарируя природу.

Ницше доводит до крика, так сказать, то, на что Платон почти молчаливо кивает. Не *некоторые* высказывания ложь, а *все всегда*. Эта проблема заставляла стоиков говорить, что истина не «что», а «кто» — тоже относительное решение. Как бы истиной может быть только мудрец. В этом смысле в Евангелии от Иоанна 14, 6: «Я есть путь и истина и жизнь». И там же 18, 37—38: «Я для того пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине. Всякий, кто от истины, слушает мой голос. Говорит ему Пилат: „Что есть истина?" И сказав это, снова вышел к иудеям». Т. е. это риторический вопрос, в смысле: истины не бывает.

263 e: В «речах», высказываниях, «логосах», мы знаем, говорит Чужеземец, есть вот что [...]

Утверждение и отрицание. Когда это — т. е. утверждение или отрицание — происходит молчаливо в душе, то это «докса». Докса, от δέχομαι, ионийское δέκομαι «принимаю», но не в смысле «беру», «несу», а в смысле нашего «принимаю [гостей]», т. е. встречаю; или принимаю на себя; переношу, принимаю с терпением; соглашаюсь; есть значение «выжидать, ожидать», т. е. заранее собраться и быть готовым для встречи. Еще: воспринимаю, слышу. Т. е. вбираю в себя. Что-то об этом слове говорит его древнеиндийский родственник, दाश् (dāç): служить чем-то Богу, благоговейно относиться, почитать; ср. переход к «почитать» в смысле «считать за что», мнить, преподносить с почтением, посвящать, отдавать, предостав-

лять. Δέχομαι принимаю в смысле беру на себя, беру на себя в смысле *отдаю себя*, преподношу, отдаюсь; принимаю — как уступаю, допускаю, принимаю в себя, вбираю в себя, т. е. предоставляю себя как место тому, что в меня входит. Δόξα — такое внутреннее согласие, молчаливое «да» — *поступок* человека, *не вынужденный* у него действительностью, а поступок *свободы*, выбора, решения. *Всегда* человек мог и не принять, не встретить; *всегда* мог сказать и *нет*, но сказал то, что сказал. Между тем, что есть, и тем, что человек сказал, *всегда было то молчаливое*, подчеркивает Платон, принятие или непринятие (264 a).

И вот, *всё* смешано с небытием. И человек *обречен* на то, чтобы иметь дело со смесями. Ко всему подмешано небытие. Небытие *втекает* в человека, который сам смесь бытия и небытия; как [говорит] Августин: не знаю, как назвать нашу жизнь: смертная жизнь или живущая смерть. Нет места для несмешанного в человеке, все смешанное, все причастно небытию.

У человека так же нет шанса «выкроить» в себе что-то несмешанное, как отмыться от грязи в грязи, вы помните это у Гераклита.[129] Он в смешанном по-

---

[129] Фр. 86 (5DK): «Вотще очищаются кровью [кровью] осквернённые, как если бы кто, в грязь войдя, грязью отмывался: его бы сочли сумасшедшим, если бы кто из людей заметил, что он так делает [...]». Фрагменты ранних греческих философов, ч. I. М.: Наука, 1989, с. 240. (Сост.)

токе и сам смесь. Но вот среди этой *неразрешимой* смеси человек молчаливо, в «доксе», в поступке принятия-полагания-отдания, которому, молчаливому, соответствует высказывание, делает, выставляет — на свой страх и риск — что-то несмешанное. Потому что «да» не смешано с «нет», «нет» не смешано с «да».

Т. е. ни утверждение, ни отрицание не продиктованы вещами, которые смесь, но именно потому, что вещи *в этот момент*, в момент речи, не диктуют, человек при помощи речи (внутренней в доксе и произнесенной) решительно высвобождается из потока, ценой риска несоответствия, ошибки, заблуждения (в том числе и того страшного заблуждения, о котором говорит Ницше, т. е. заблуждения целой цивилизации), беря ответственность на себя, среди смеси вводит несмешанное. *Принимает*. Здесь приоткрывается то, что мы видели с разных сторон, подходили к этому с разных сторон, — что речь, с речи, с утверждения и отрицания, с *да* и *нет* начинается ответственное, решительное и свободное поведение, т. е. начинается собственно человек. Речь принадлежит к существу человека. Своим *да* и *нет* человек останавливает поток, вернее, выходит из потока на сушу, на *основание*, твердое, *которым и является его поступок принятия*. Он не *придумывает*, не сам «делает» это основание: ведь он говорит «да» или «нет» на каком-то основании, он не *просто так* их говорит; но и

не потому, что их ему продиктовали. Он так истолковал поток, смесь. Опять же: может ошибиться. Даже заведомо ошибется. Но свобода сто́ит риска. Без риска, без открытой возможности, чтобы *было и иначе* (а во всякой «доксе», принятии, всегда возможно и иначе, и другой человек, и тот же человек в другое время может принять и иначе) не бывает свободы. Без свободы нет поступка. Без поступка нет исторического человека. История — всегда риск.

С утверждения и отрицания, фасис и апофасис, да и нет (263 e), которые не вынуждены вещами, начинается человек. «Да» и «нет» вещами не подсказаны. Но можно ли сказать, что «да и нет» — изобретения человека, что в природе их нет? Верно ли, что кроме как в языке человека, нигде четкого *да* и *нет* нету?

Возможно, что с такой же недвусмысленной определенностью есть мир. Надо присмотреться. Старая религиозная философия вышла бы из положения так: в Боге нет небытия и инаковости. Но, уточняя, она сказала бы: бог подлежит «фасису» и «апофасису», утверждению и отрицанию, когда мы хотим о нем, начале, говорить. И тому и другому. Или целое. Но мы не говорим, что в Боге *смешаны* утверждаемое и отрицаемое. И мы не говорим, что в Целом *смешаны* целое и нецелое. Там вот смешения никакого нет. В отношении предельных вещей — смеси нет. Мы не можем сказать, что во «всём» всё смешано с

невсем, целое с нецелым. Это слишком сложный вопрос. Мы только знаем: *дело обстоит не так, что нет ничего достойного нашего безусловного «да»*. Что *не мы* полагаем ценности, по Ницше. Что хотя *вещи*, которая диктовала бы нам *да* без всякого *нет* — нет, но что если бы мы не имели возможности сказать безусловное, решительное *да*, то мы упустили бы что-то, нам чего-то не хватало бы. У нас есть *опыт* «да», мы не придумали свое «да». Мы говорим «*да*» не зря, не в пустую. Но ничто нам «да» не диктует. Именно то, что, казалось бы, всего однозначнее должно было бы диктовать нам «да», Первое, Бог, с равным успехом диктует «нет». Т. е. *есть*, *имеет место не в нас* то, что — в чем — *да* и *нет* тоже не смешаны, как они в нашем принятии, доксе не смешаны. Но как раз *то* — называть ли миром, Целым, Всем, Единым, Богом, — *оставляет нам свободу* — именно тем оставляет свободу, что ему нет окончательного имени, — для нашего да и нет, дает только *основание* им, чтобы они не были впустую.

Вот этого поступка свободного решения, или выбора, заложенного в сути доксы как внутренней речи и значит всякой речи, *речи как взятия на себя ответственности за «так» и «не так»*, мы у Шпета не находим. Между вещью и словом пропасть, через которую прыжок свободы, на свой страх и риск поступающего, в котором рождается человек. А Шпет хочет на место этого *свободного* шага поставить *технику*:

якобы *можно* навести мост от вещи к слову при помощи *внутренней формы*. Или символа. Создание или нахождение этой внутренней формы — якобы дело творчества, *поэзии*, техники.

Поэзия и практика. Make, do. *Разные* вещи. Изготовить — и поступить. Ханна Арендт, красивое различение.[130] *Космос и мир*.

Для Шпета «внутренняя форма» — «правило-алгоритм построения».[131] Но «да» и «нет» в основе речи — это *полная противоположность правилу, алгоритму* и *построению*: это шаг *полной* свободы. «Алгоритмы».[132]

Что утверждается свободным шагом в *да* и отрицается в *нет*? *Что угодно*. Что угодно может быть связано и развязано. В основе связи между словом и вещью *свобода*. Природа — присутствует в виде уже самих же сло́ва и вещи, в виде *уместной* связи между ними, но природа допущена тут лишь поскольку *выбрана свободой*. Акт принятия-полагания, только *им* допускается природа. *Это делает природу искусством*.[133] Но значит: в основе искусства, в том числе

---

130 См. например: *Ханна Арендт.* «VITA ACTIVA, или о деятельной жизни», СПб, 2000, с. 125. (Сост.)

131 *Шпет Г.* Внутренняя форма слова (этюды и вариации на темы Гумбольдта). М., 1927, с. 158.

132 Там же, с. 183.

133 Заметка В. Б. на полях машинописи: «Разверни, это важно». (Сост.)

языкового искусства — не «техника», как думает Шпет, а поступок, т. е. свобода, полагания-допущения. Чего? Природы! *Законов* свободе нет. Свобода это выбор или не выбор природы. В свободе ничего не окажется кроме природы. *Законы* принадлежат природе. Т. е. внутренняя форма *как закон не другого порядка*, чем слово и вещь. Попросту — внутренней формы *отдельно* нет. Она сливается со словом и с вещью. Там, куда Шпет хочет насадить внутреннюю форму, — в пространстве между словом и вещью, — на самом деле поступок. В котором начинается через риск, т. е. свободу, человек как историческое существо и язык, одновременно. Человек попадает в историю через язык. В основе языка — молчаливая «докса», принятие-допущение, это значит уже и отрицание. Мы уже говорили, что молчание — основа речи. Теперь благодаря Платону мы заглянули в то, какое это молчание, что в нем. Этим молчанием, в этом молчании *отсекается* смешение, человек на свой страх и риск принимает *целое*.

XX (10.5.1990)[134]

Внутренняя форма[135] — абсолютная форма, форма форм, высшая и конечная в системе и структуре форм «словесно-логического плана».[136] В примечании — уточнение: «Т. е. формою форм данности, как чувственной, так и смысловой», но подразумевается: в плане языка. Сам собой напрашивается неудобный вопрос: а что, в *другом* плане, скажем в плане вещей, или в плане музыки, или в плане архитектуры, будут уже другие формы форм? Свои формы форм для языка и для архитектуры? Но тогда пришлось бы говорить о форме форм форм.[137] Шпет настаивает,[138] что в

---

[134] 3.5.1990 пропуск.

[135] *Шпет Г.* Внутренняя форма..., с. 101.

[136] Там же.

[137] Сомнение: а как мы ее увидим? Как зовет Шпет? Нет, при помощи ее самой! Мы в ней не увидим больше, чем *она* через нас будет видеть. Иначе — абстракция.

[138] *Шпет Г.* Внутренняя форма..., с. 103, 106, 107 и др.

форме форм нет содержания, она не содержание, а «закон». (Сомнение: а как мы ее увидим? Как зовет Шпет? Нет, при помощи, ее самой! Мы в ней не увидим больше, чем *она* через нас будет видеть. Иначе — абстракция.) Мы не удовлетворены таким противопоставлением. Закон — тоже содержание. Но мы понимаем: в шпетовской технике нет места для обрыва логики; *логика, пусть высшая*, допустим герменевтическая логика, *должна простираться везде*. Техника, пусть высшая, хотя бы тонкая, правит всем.

Мы со Шпетом не согласились: язык не техника. Но мы должны быть ему благодарны за его техническое понимание формы форм. Почему?

Потому что он заставляет нас по-новому, свежими глазами посмотреть на классическую форму форм, эйдос эйдосов, идею идей. Мы закоснели, твердя: эйдос эйдосов, и воображаем что-то высокое, вроде солнца. Шпет заставляет вглядеться, а что, если в эйдосе эйдосов — тоже как раз чистая техника? Может быть, в античной внутренней форме все гораздо строже, математичнее, чем мы думали? Не надо парить в туманах, в размытом платонизме?

Внутренняя форма идет от Плотина, [Enn.] I 6, хронологически первый его трактат, «О красивом»,

---

139 *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. VI. М., 1980, с. 435—443.

περὶ τοῦ καλοῦ, перевод у А. Ф. Лосева, ИАЭ VI, «Поздний эллинизм»[139] (скоро будет выходить полный перевод Эннеад Ю. А. Шичалина[140]). У Лосева: «О прекрасном». Надо помнить о нравственном призвуке. Об этом у Плотина с третьей же строки: после того, как прекрасное больше «в зрении», но и в музыке, говорит: а если будем идти выше, от чувств, то и предприятия прекрасные, и поступки, и настроения, и знания, и красота достоинств (добродетелей) (τὸ τῶν ἀρετῶν κάλλος, 1, 5—6).

И вот, почитай что все твердят, что красоту создают две вещи: соразмерность частей друг с другом и с целым, гармония, раз, и εὐχροία, окраска, два. Вечное определение. Complexion. Тогда красивым сможет быть только *составное*; и в красивом составном целом не смогут быть красивыми *части*. А это не так. Бывает красивое простое, без составных частей и симметрии. Пример: солнечный свет; золотой блеск; блеск молнии ночью в небе; свет звезд; простой тон музыки.

Необязательное замечание попутно. Может показаться, что примеры случайные. Так у великих не бывает. Солнце, золото, молния, звезды, простой тон это *главные* слова европейской мысли, всей филосо-

---

[140] Перевод этот вышел только теперь. См.: *Плотин.* Трактаты I—XI. Перевод, вступительная статья, краткое изложение переводимых трактатов, подробный комментарий Ю.А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007. (Сост.)

фии, не «образы» и не метафоры. Солнце — как в пещерном символе Платона; золото — как логос и огонь Гераклита; молния — как гераклитовская молния, которая всем правит; звезды — как звездное небо Канта; простой тон — как *настрой* души у древних, как настроение в современной философии.

Красота добродетелей выше телесной красоты. А разве добродетельный, достойный думает о «соразмерности», разве он показывает, красуется? Добрый думает ли о расположении слов, в риторике, например?

И главное: (здесь провал, не первый, в переводе у Лосева): ([Enn.] I, 53—54) достоинство, aretē, или добродетель ума восходить к единству, monō, μονούμενος (в смысле монады Лейбница), превращаться, претворяться в единство — чем он и есть ум, через прикосновение к единству, — от этого прикосновения он, собственно, получает самого себя, в существе ума ничего, кроме этого единства, и нет (т. е. мы читая *Монадологию* Лейбница, понимая, что это комментарий к неоплатоническому «единящемуся уму», — вбирает всё монада — догадываемся, что Лейбниц говорит об *экстазах*, поэтому не надо удивляться, что у него нигде, и на горизонте, нет зла; так Данте в экстазе, увидев на улице Беатриче, и врагу подошедшему только ответил бы одно, со взглядом, облеченным в смирение: Амор...). У Лосева — νοῦ μονουμένος «когда ум остался сам по себе», это вхо-

дит в значение слова, в состояние монады, но не как главное: главное, что ум становится монадой.

Вторая главка. Есть такие вещи: при первом взгляде, при первой вернее встрече с ними, βολῇ τῇ πρώτῃ, при первом *броске*, едва они бросаются в глаза, как душа их принимает, словно опознает свое, словно согласна с ними. Точно так же от безобразия душа невольно отворачивается, словно от чуждого, нарушающего. Это потому, что душа принадлежит по природе к самой лучшей сущности из всего сущего, и если что видит сродное или след сродного, радуется и διεπτόηται (вспархивает), здесь как всполошенные птицы разлетаются в разные стороны, она встревоживается, и начинает применять к себе, и вспоминает о себе и обо всем своем.[141]

Он не скажет, что это от симметрии частей. Это от участия в эйдосе. Душу привлекает то, что участвует в эйдосе, потому что душа сама из рода эйдосов. Теперь мы должны прислушаться, как Плотин определит эйдос. Он его определяет через то, что он делает, делая вещи прекрасными. Он заранее направляет вещи на единство состава, соупорядоченность в единстве, одинаковость цели и согласие. Главное — единство. В эйдосе оно совершенное, в вещах в меру возможного. Эйдос, или «смысл от высшего, божественного» утверждается, говорит Плотин, на вещах,

---

[141] Эта *биология* и есть настоящая философия...

вещи начинают быть *сообща* с эйдосом, как, например, здание: само собой оно уже симметрично, теперь остается только, чтобы оно участвовало еще и в эйдосе.

Душа настраивается на эйдос (логос), который в ней, и им пользуется словно отвесом, при суждении о прямой линии. Как же согласуется то, что при теле, тому, что до тела? Как же архитектор, согласовавший внешний дом внутреннему эйдосу, внутренней форме дома, называет дом красивым? Не потому ли, что внешнее, если от здания отделить камни, и есть внутренний эйдос, внутренняя форма, распределившаяся, разделенная на части массой внешней материи, сама не имеющая частей и представляемая, просвечивающая во многом. Чувство в телах видит эйдос, который бесформенную массу противоположной ему природы связал и осилил, овладел ею.

Овладел противоположным. Мы это читали у Гумбольдта: там дух, который и есть внутренняя форма, борется с противоположным ему, косной материей, и достигает в большей или меньшей мере победы. У той природы, противоположной логосу (гумбольдтовскому *духу*), эйдосу, тоже были разные формы; но надо над ними, случайными, малоосмысленными, остаточными, установить единство верховной формы, «изящно», искусно, которая соберет множество, возведет его к целому — и тогда сможет

уже вручить, «отдать» внутреннему, согласным, и созвучным, и дружественным.

Значит: внутреннее *не другое* чем внешнее, внешнее должно быть из своего внешнего вырвано и отдано как «дружественное» внутреннему. Т. е. внутренняя форма не *кроме* слова, она внутри слова, как это мы не заметили. Внутренняя форма *само же слово и есть*, как только от слова, как лишняя замазка и старая штукатурка, обваливается то, что внутренней форме мешает. Внутренняя форма слова — это как синева неба: слово и есть в своей сути внутренняя форма. Непонятно, как мы не сразу отказались ходить за Шпетом, когда он пытался выстроить внутреннюю форму как некую инстанцию, законодательную, которая создает слово и смысл, а сама другая. Она созвучная, согласная, дружественная, по сути та же.

И здесь мы догадывается, почему так странно с внутренней формой обстоит дело у Гумбольдта: в параграфе «Внутренняя форма» эти слова, *внутренняя форма*, ни разу не употребляются; определения не дано. Внутренняя форма языка это не другое чем язык, это и есть язык в его сути. То, чем язык должен стать. Он «внутренний» в том смысле, что без конца уводит к Логосу, к смыслу, и ничего в языке, кроме этого уведения, отвода глаз, нет — язык для отвода глаз, от себя к сути, к смыслу, к цели. Смысл — то, что *не хватает* до целого; подтягивайся.

Внутренняя форма слова: как вместимость чашки. Чашка и есть вместимость, емкость. Слово и есть внутренняя форма, потому что каждое слово и есть веками искусством и природой отточенный камень (Плотин говорит о камне, отделанном природой и искусством), в котором *уже* просветилась и снова и снова просвечивается внутренняя форма. Она просветилась необратимо и, так сказать, односторонне: мы узнаем в каждом слове шедевр, но это вовсе не значит, что мы тоже можем создавать новые слова, шедевры.[142]

Слова такие, какие они существуют тысячелетиями, потому что они давно стали и продолжают быть узлами, сгустками, через которые проходит силовые линии того, что Гумбольдт назвал духом (нем. Geist, запущенное, устремленное к цели). Почему они такие, и так устроены — не спрашивайте: они сами собой объяснят. Не значит, что «язык», тем более в его

---

142 [Записи В. Б. на форзаце книги Шпета:] к с. 448: «Внутренняя форма педагогична, она приглашает не успокаиваться, смотреть. Сколько она ни будет смотреть, она увидит слово и вещь или невидимое. Исключая невидимое, Шпет обязан всё его заполнять внутренней формой. Слишком много нагружает. С какой стати он думает, что слово и вещь определены *в себе*».

К с. 451: «Раньше слова — мир, который просит слова. Высказывание как мера мира — но надо уже иметь то, что надо измерить.

Внутренняя форма — это слово. Она *уже* найдена — в слове, раз слово есть исторически. Внутренняя форма слова — как голубая глубина неба.

Потому что слово не служит никакому предмету». (Сост.)

грамматике и словаре, направляет и руководит: но для сути, которая правит человеческой историей, тысячелетиями установились эти вот внутренние формы, внутренние формы духа, слова, — а других пока не установилось. Попробуйте установить.

Еще о «внутреннем». Слова — внутренние формы, как я сказал, потому, что они как колодцы, из которых чем больше черпаешь, тем чище вода; весной осязательно надо вычерпать много. Это как свобода: она есть, пока ею пользуешься. Никто еще никогда слова́ до конца не дочерпал — потому что они *внутренние* формы в своей сути; всегда *наша* вина, когда слова мелкие, не их самих.

Теперь мы можем вернуться и к аристотелевскому пониманию слова. Символы, σύμβολον; то, что в звуке — состояния, которые в душе. А душа — это некоторым образом всё. Символ как неотъемлемая часть целого, черепок, обломок. Вместе — целые. *Какие* целые? Эйдосы.[143] Как у Плотина первое определение эйдоса — единство, так у Аристотеля.

Теперь мы понимаем, почему у Потебни внутренняя форма начиналась с ближайшей, растягивалась в целый коридор и кончалась — началом: первым чувством, которое чувствовало само себя. *По ниточке внутренней формы он восстанавливал целое.* Оно

---

143 [Запись В. Б. на полях машинописи:] «Смысл — то, что *не хватает* до целого; подтягивайся».

вот такое большое. И оно же целое и простое — именно потому, что охватывает всё. Слово *собирает*. Оно λόγος (от λέγειν, собирать в единство). Эйдос у Плотина — логос. Внутренняя форма — это и есть слово. Слово (эйдос = логос) *внутренняя* форма. Своим целым оно собирает.

Слово собирает себя или нет? Язык собирает народ. Слово собирает мысль. Мы *собираемся* с мыслью при помощи слова.

Надо только дочитать Плотина I 6 о любви и красоте, о том, [что] кто научится любить настоящую красоту, [тому] захочется самому быть похожим на нее, и «если ты видишь, что сам ты еще не прекрасен, то подобно тому как творец изваяния в том, что должно стать прекрасным, одно удаляет, другое отделяет [...] пока не покажет на статуе прекрасную наружность (просопон), — так же и ты убирай лишнее и выпрямляй все кривое. Очищая темное, делай его блестящим и не прекращай сооружать свою статую до тех пор, пока не воссияет тебе божественный блеск добродетели».

Вот еще почему «внутренняя форма» не имеет отношение к технике и закону: тут *поступок*.

Но мы как будто что-то упустили. Что? (Всякое «что» — смесь). (И наша речь — тоже).

XXI (17.5.1990)

Последний раз мы говорим о внутренней форме и расстаемся с ней. Вы знаете, что один и тот же генетив может иметь разные смыслы, до противоположного: чтение Гоголя, генетивус субъективус «читает Гоголь», генетивус объективус «читают Гоголя». Мы понимали внутреннюю форму слова в смысле генетивус поссессивус: у слова есть внутренняя форма. И зря. Чтение Плотина, от которого идет этот термин, показало нам, что то, что не льнет к внутренней форме, не согласно с ней, не дружественно ей, не совпадает с ней, т. е. пока внутренняя форма, эйдос, не «связал» и не «осилил» «противоположную ему природу» (что угодно, в том числе и рудименты других форм, теперь не относящихся к делу), не присвоил ее себе, не превратил в себя, мы еще неясно с чем имеем дело: во всяком случае, с чем-то таким, в отношении чего ни о «внутренней форме», ни о «внешней» гово-

рить не приходится. Если есть внешнее, оно из своего внешнего должно быть отдано внутреннему. Это похоже на то, на что указывал нам настойчиво Шпет, когда настаивал на соединении внутреннего и внешнего, — «в раскрытые врата храма перед всеми очами трепещет ткань божественного покрова. В этом его, Пана ⟨Христа⟩ слово, и весь он — в этом слове. Это слово — *Всё*, вся действительность».

Похоже — за исключением одного, очень важного. Шпету кажется, что если только хорошенько вглядеться внутрь, мы увидим опять *форму*. Язык, как философия, для него техника, конечно, очень высокая. Для Плотина, для классической мысли, вглядевшись, мы увидим *эйдос*, который в своем существе то же, что Логос, собирающее вокруг целого, — целого, которое цель.[144] Это связано с пониманием речи по Платону: как поступка, принятия (докса), т. е. полагания как целого, собранного, как того, что *должно быть*, ведь целого помимо этого поступка нигде нет, т. е. опять же как *цели*. Шпет понимает внутреннюю форму как *закон*, *правило*, *структуру*, в духе гуссерлевской — или квази-гуссерлевской — интеллектуальной техники Wesensschau, узрения сущности. Плотин понимает внутреннюю форму как цель, «то, для чего», как поступок, как собирание.

---

144 [Запись В. Б. на полях машинописи:]«Мы курицы, клюющие зерна».

Я говорил, что в русском «смысл» мало оттенка, который есть в его западных соответствиях, немецком der Sinn, англ. sense, итал. senso, и т. д., в исп. тоже, el sentido de movimiento. Но в русском «смысл» есть оттенок цели, как в примере из Даля:[145] «К чему охота, к тому и смысл», т. е. смысл сопутствует порыву. Нет смысла что-нибудь делать, т. е. бесперспективно, цель не будет достигнута.

Что не удалось направить, повернуть к цели, собрать в целеустремленное одно, в том нет смысла, нет логоса, то еще не *логос*, не слово вообще. Поэтому, подумали мы, читая Плотина, нельзя, не нужно, «не имеет смысла» говорить, что у *слова* есть такая деталь, *внутренняя форма*: слово в своей сути и есть *внутренняя форма*, смысл как цель, логос как собранность.

Т. е. мы начали понимать внутреннюю форму слова не в «генетиве поссессиве», как «центр города», а в чем-то вроде «генетивус генерис», как «стадо коров»: не так, что *у* коров есть стадо, а так, что говорим ли «стадо» или «коровы», обозначаем то же.

То, [на] что мы набрели здесь, прояснили настоящее место внутренней формы, — она существо слова, — косвенно подтверждается тем, что теперь мы можем объяснить странность словоупотребления: у Гумбольдта нет выражения «внутренняя форма сло-

---

[145] См. «Толковый словарь», ст. «Смышлять». (Сост.)

ва», у Потебни и Шпета есть. Мы можем теперь сказать: это понятно, так в конце концов и должно быть, ведь слово — и есть внутренняя форма.

Теперь мы можем вернуться к Карлу Вильгельму барону фон Гумбольдту (его полное имя), его сочинению «О различиях строя человеческого языка», оно в двух редакциях, по существу, это два сочинения, настолько они разные, и первая редакция имеет вот это краткое название, название второй редакции длиннее: «О различии строя человеческого языка и его влиянии на духовное развитие человеческого рода», оба — последние сочинения, одно около 1827—1829 гг., второе помечено 1830—1835, и 1835 год смерти, он родился 1767. Как «Мысль и язык» Потебни, это по существу *незаконченное* произведение, в том смысле, что авторы сделали в нем не все, что хотели, — Потебня всю жизнь вносил в свою книгу поправки, которые оказались потеряны.

Мы до сих пор читали переведенное по-русски *второе* сочинение; сегодня первое, мало известное, по-русски еще не выходившее,[146] оно сейчас только переводится.

Что в языке надо видеть не столько ἔργον, сколько ἐνέργεια, это конечно неизменная мысль обоих трактатов.

---

[146] См.: *Wilhelm von Humboldt*. Werke in fünf bänden. B. III. Berlin, 1963.

Слово ἐνέργεια Гумбольдт понимает как Kraft. Kraft у Гумбольдта не теоретическое, а опытное понятие, т. е. даже не понятие, а опыт: на опыте данная человеку, присущая человеку, внедренная в него, живущая в нем [сила] (inwohnende, §12 этой первой редакции). За нее не заглянешь, потому что заглядывает, как и вообще действует, она же, она «окутана в непроницаемую тайну». Она просто есть, доказывать не надо, есть ее опыт. Хоть она непроницаемая тайна, две вещи о ней несомненны: она *пересиливает* в конечном свете все, что на нее влияет; и она *врождена*, в «физическом происхождении» — опять же неисследимым образом — как-то переплетена с человеком. Значит она такая, какой вот этот человек в своей индивидуальности; в другом она другая. И если мы видим, что такие-то создали такую-то культуру, то можем уверенно говорить: потому что они как раз и были этими людьми на этом месте, с такой-то вот, вселённой в них, живущей в них, силой, Kraft. Кому-то это может показаться неудобным для науки, кому-то удобнее оперировать «человеком вообще», «природой человека вообще», но это пустое занятие, тупик. Общее правило: «Если не поставить во главу истолкования всех человеческих состояний реальную силу, определенную индивидуальность, то мы потеряемся в тщетных и пустых идеях» (§ 12). А сила, не забываем, каждый раз вот такая, какая есть. Она индивидуальна. И больше того, она сама и

есть индивидуальность. Ведь сила эта «духовная», а дух — существо человека, по Гумбольдту. Отсюда вывод: ключ к ней — отдельный человек. Из того же § 12: «Человечески-духовная сила [...] истинно индивидуально является только в отдельном, единичном (человеке)». В отдельном человеке, в индивидуальности скрыта тайна духовной силы. Только в нем она непосредственно, во всем другом она уже косвенно.

Вывод, еще один: значит настоящий язык — язык ведь порождение той силы, он даже сама та сила, неотделим от нее, он ἐνέργεια, — *настоящий язык надо искать в каждом отдельном человеке*. Это опять кому-то не понравится. Ну да, говорит Гумбольдт, конечно, мы сталкиваемся с языком как набором текстов, грамматикой, словарем, фонетической системой. Слышим прежде всего звуки, они нам непонятны, постепенно начинаем опознавать за звуками слова́, смысл отдельных слов срастается для нас в смысл высказывания. Но это путь исследователя, изучающего язык. А путь языка противоположный. «По природе речь первая и определяющая» (§ 26). «Порыв духа, порождающий речь, индивидуализирует ⟨т. е. придает конкретность⟩ в один и тот же момент и одним ударом ⟨разом, mit einem Schlage⟩ звук, слово и сочетание». Без этого индивидуального движения духа всё расплывчато, неопределенно. Это — что конкретность придает только акт духа здесь и те-

перь — Гумбольдт называет в § 32 «путеводной звездой», Leitstern, позволяющей выбраться из лабиринта языковедения. И подчеркивает (курсив): «*Язык заключается (liegt) только в связной речи, грамматика и словарь от силы сравнимы с его мертвым костяком*».

В этом своем истоке — в акте, энергии, проявлении Силы, Духа — язык — орган мысли (§§ 35, 61).

Разумеется, акт духа должен считаться с грамматикой и словарем, у них есть структура, образ, индивидуальность языка. Но индивидуальность языка более слабая, чем индивидуальность говорящего. Говорящий толкует ее как считает нужным, *настоящая* индивидуальность только в нем (§ 65). Индивидуальность языка более *рыхлая*, в ней есть зазоры, шатание, место для того, чтобы более сильная, целеустремленная индивидуальность говорящего пусть в малом, но по-своему переиначивала грамматику и словарь. Это, так сказать, наша *очевидная* свобода по отношению к языку. Есть и более важная зависимость языка от нас. Только благодаря нам язык продолжает *возобновлять* свой смысл, не становится мертвым. Мы, так сказать, несем на себе язык. Грубый пример: если кончится русская литература, иссякнут писатели, люди перестанут надеяться, что найдут ответы на свои вопросы по-русски, станут читать по-английски. Они будут стараться научить сво-

их детей английскому. Отчасти это уже и происходит. Мы поэтому несем на себе язык, если не будет нас, язык сразу упадет.

Отсюда (§ 66): «Модификация языка в каждом индивиде показывает власть человека над языком». Из-за этого язык всегда только условно один; на самом деле через каждое десятилетие он уже другой, на каждом сколько-нибудь протяженном пространстве он разный (§ 104). Действует индивидуальность.

В § 66 Гумбольдт особенно эксплицитно говорит о принципе, которого мы у Шпета, пожалуй, просто не найдем в его истолковании гумбольдтовской внутренней формы, даже слова такого не найдем, — свобода. Шпет говорит о законе, внутренняя форма у него, мы помним, закон, алгоритм. Сравнения, конечно, невозможны, при всей корректности Шпета здание его мысли совсем другое, чем у Гумбольдта, он и сам так предупреждает, поэтому если мы видим в обоих зданиях один и тот же кирпич, он стоит на разных местах. Закон, для Гумбольдта, весь в языке; он давит своим «физиологическим» весом на говорящего; говорящий противится и покоряет закон противоположным принципом свободы. В конечном счете в человеческой индивидуальности ее порывы совсем *новые*, из прежних состояний они не выводятся, они «необъяснимые явления». Учтите: Гумбольдт говорит не о свободе человеческой воли вообще, а о свободе как *принципе*, который должен быть

введен в *языковедение.*[147] «Мы закрыли бы глаза на природу языка и просто исказили бы историческую правду его возникновения и изменения, если бы захотели исключить из него возможность подобных ⟨т. е. спонтанных⟩ необъяснимых явлений». Свобода в себе «неопределима и необъяснима». Не нужно только применять принцип свободы раньше, чем нужно, раньше, чем мы учли все стороны природы. Нелепо было бы говорить, что у человека две руки потому, что он так свободно выбрал. Это детерминировано. Но он свободно может помочь поднять упавшего инвалида или не помочь, пройти мимо, и здесь, наоборот, идиотизмом или хуже будет рассуждать, что его непосредственный импульс — помочь — предопределен, детерминирован. То же в языке. Как правая и левая рука там — например, подлежащее и сказуемое; без них нельзя построить фразу. Как на одной ноге можно только скакать, но нельзя идти.

С этим — со свободой в начале языка — мы уже сталкивались не раз, всего яснее — при разборе платоновского «Софиста» и доксы. Как у Платона, так и у Гумбольдта эта свобода оказывается тут же обставлена природой, они перевиты до неразличимости, но *инициатива* за свободой: природа допущена свободой только постольку, поскольку свободно выбрана.

---

[147] Эта фраза отмечена на полях машинописи большим восклицательным знаком. (Сост.)

Так одинаково у Гумбольдта и Платона. Ни у Флоренского, ни у Потебни, ни у Шпета мы этого не нашли, они *не готовы* допустить язык как создание свободы. Они более *научны*. У них научная установка.[148]

Одно важное замечание. Мы говорили, что у Гумбольдта все действительное индивидуально, — действительно в той мере, в какой индивидуально, т. е. собрано в цельность. Одна из таких индивидуальностей, очень сильная, собственно определяющая национальный язык, — индивидуальность нации как духовной силы с ее порывом, с ее инициативой, с ее свободой. Но опять же: даже эта, очень сильная, живая индивидуальность нации *видима*, проявляется (§ 110) только в «отдельных актах», в поступках, действиях индивида. Т. е. и *индивидуальность нации*, такая несомненная, такая важная, чтобы *быть*, нуждается, чтобы ей дала место *индивидуальность* просто, как таковая. *Только* одно существо в мире называется просто «индивидуальностью». Все возвращается к «связной речи», говорению здесь и теперь, к акту индивидуального духа. Снова и снова возвращается к этому сам Гумбольдт, как в этом § 110: «[...] связную речь [...] вообще во всех исследо-

---

[148] Эти последние три фразы отмечены на полях машинописи большим восклицательным знаком и замечанием: «Ученый немец *менее к науке привязан*, она ему словно уже обеспечена». (Сост.)

ваниях языка, претендующих на проникновение в живую суть языка, всегда надо мыслить как истинное и первое, ибо рассечение языка на слова и правила есть лишь мертвая поделка (Machwerk) научного анализа». В связной речи мы всего ближе к началу всего, к духовной силе, которая и есть внутренняя форма.

Так мы кончили охоту за внутренней формой, хотя, конечно, для тех, кто хочет войти в эту тему подробнее, открыта громадная литература. Мы слегка коснулись только главных, на дороге лежащих сочинений. Потому что внутренняя форма — вообще главная, хотя это не всегда сознается, тема философии языка после Гумбольдта. Под знаком внутренней формы идут поиски *начала* языка, того что *стоит за* языком, *в основе* языка.

Наш результат, за который на нас рассердятся лингвисты, ведь мы их лишаем чуть ли не главной темы философских рассуждений о языке, — хотя мы можем их встречно спросить, с какой стати они должны заново философствовать о языке, если лингвистика сложилась в отталкивании от метафизики Гумбольдта, — наш результат, что внутренняя форма не *в* слове, не *глубже* слова, а слово и есть внутренняя форма, вполне согласуется с пониманием внутренней формы у Плотина, от которого идет этот термин, и *у Гумбольдта тоже*: лингвисты просто не очень привыкли видеть дальше терминов и не замечают

очевидного, что если язык есть, по Гумбольдту, *энергейя*, а не *эргон*, по-настоящему, что он *порождение*, а не *порожденное*, — то он и есть *в своей сути* сила, т. е. внутренняя форма. Что внутренняя форма сводится к индивидуальной духовной силе, это сказано, например, в начале § 13 второй редакции,[149] где «форма» языков ставится в связь с «внутренней силой» (духа). И в других местах. Innere Kraft в этом параграфе стоит в прямой связи с innere Form. Внутренняя форма это то в форме, что мы видим наиболее близким к истоку, к силе, которая уже чистый акт. В этом смысле Гумбольдт говорит, что есть общая внутренняя форма, единая для всех языков (§ 37 II редакции[150]).

Мы понимаем, что *выявляющая*, *разоблачающая* установка мысли второй половины XIX в., первой половины XX в. должна была, не смущаясь тем, что у Гумбольдта фактически *нет* учения о внутренней форме, и в самом прямом и буквальном смысле *нет внутренней формы* слова, должна была ухватиться за это *выражение*, которое так удобно ориентировало на вскрытие, докапывание, разбор. Но верно ли это единственный возможный подход к изучению языка? Не было ли это, наоборот, верным способом

---

[149] См.: *В. фон Гумбольдт.* Избранные труды по языкознанию. М., 2000, с. 74. (Сост.)

[150] Там же, с. 242.

промахнуться мимо языка? В самом деле, выявление внутренней формы происходило в чем — в слове? В словс *отыскивали внутреннюю форму*, для Потебни слово *показывало* свою внутреннюю форму, как *око* в слове *окно*. Ведь *видно*, *сказано* самим словом: слово «окно» *отсылает* к оку, ну буквально *заставляет* заняться им, исследовать, как же око скрыто, заложено в слове «окно». Исследователь наивно шел за этой указкой и радовался: я увидел, я нашел. *Но ведь он увидел потому, что слово ему указало.* Он схватился за то, *что* ему указало слово, и вся так называемая научная лингвистика бросается туда, куда указывает слово, изучая «смыслы», денотаты, коннотации слова и т. д., и радуется, что так много может «раскрыть» в слове, «видеть» в нем. Потому что слово *указывает* на многое. Научная наивность не задается вопросом, не водит ли его слово за нос. Не скрывается ли существо слова как раз в этом *указывании — не* «око» зерно слова «окно», а само вот это *указывание* слова «окно» на око и есть существо слова. Суть слова в том, чтобы *сказать*, с-казать, показать. Слово указывает на внутреннюю форму. Оно указывает или так, что где-то *внутри* есть *внутренняя форма*, или так, что оно, слово, *и есть само* внутренняя форма. Но слово *сначала* может указывать, и только потом, *поэтому*, мы смотрим туда, куда оно указывает, и видим там всевозможные вещи. Слово служит для отвода глаз, от себя к вещам. Но там, куда

мы смотрим по указке слова, слова уже нет. Оно в *указывании*, в с-казывании. Здесь намечается другой, трудный подход к языку, нехоженый современной лингвистикой.

Там, на том пути, мы должны будем сначала спросить, что такое с-казывание, указывание. В каком свете оно возможно, откуда происходит свет. Откуда происходит то, что придает смысл указыванию, без чего указывание не имело бы смысла: выбор направления. Говоря о направлении, направленности, мы должны были бы задуматься о том, что *смысл* в своей сути и есть направленность. Но это совсем другая страна, совсем открылся бы другой пейзаж по сравнению с тем, в котором нас заставляла находиться внутренняя форма как порождение лингвистической науки.

Значит ли это, что мы, скажем, предлагаем лингвистической науке отказаться от понятия внутренней формы? Это было бы бесполезно. Путаясь, не понимая, что такое внутренняя форма, строя бесчисленные концепции ее, впадая в безнадежные поиски «первоэлементов языка», на самом деле курсируя по всем областям действительности в наивном следовании тому, куда указывает указательная стрелка слова, страдая от этой безвыходной суеты, лингвистика современная *никогда не сможет* отказаться от понятия внутренней формы, это понятие ей спущено на руки для ее мучений, потому что лингвистика *не зна-*

ет, откуда оно, ничего не видит там, откуда оно, — в метафизической традиции. Для этого надо было бы разобрать основания этой традиции в порядке «деструкции», или «деконструкции». У лингвистики для этого руки коротки.[151]

---

[151] Приписано от руки: «А у нас руки коротки для настоящей лингвистики, Дыбо, Зализняка, Иванова, [А. К.] Поливановой. Философия — и наука: они имеют смысл как *чистые*». (Сост.)

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя 5
Внутренняя форма слова 11

Научное издание

Владимир Вениаминович Бибихин

ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА СЛОВА

Утверждено к печати
Редколлегией серии «Слово о сущем»

Технический редактор *И. М. Кашеварова*
Компьютерная верстка *Т. Н. Поповой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.
Сдано в набор 18.12.07. Подписано к печати 29.02.08.
Формат 70×100 1/32. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 17.6. Уч.-изд. л. 13.6.
Тираж 2500 экз. Тип. зак. № 3055. С 25

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
E-mail: main@nauka.nw.ru
Internet: www.naukaspb.spb.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-026316-1

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА «НАУКА» РАН ВЫПУСТИЛА 77 ТОМОВ СЕРИИ «СЛОВО О СУЩЕМ»

Том 1. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Феноменология духа. — 1992 г. 444 стр. Большой формат.

Том 2. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Философия истории. — 1993 г. 480 стр. Большой формат.

Том 3. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Лекции по истории философии. В трех книгах. Книга первая. — 1994 г. 350 стр. Большой формат.

Том 4. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Лекции по истории философии. В трех книгах. Книга вторая. — 1994 г. 424 стр. Большой формат.

Том 5. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Лекции по истории философии. В трех книгах. Книга третья. — 1994 г. 583 стр. Большой формат.

Том 6. Ильин Иван Александрович. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — 1994 г. 542 стр. Большой формат.

Том 7. Розанов Василий Васильевич. О понимании. — 1994 г. 540 стр. Большой формат.

Том 8. Хомяков Алексей Степанович. Сочинения Богословские. — 1995 г. 480 стр. Большой формат.

Том 9. Франк Семен Людвигович. Предмет знания. Душа человека. — 1995 г. 656 стр. Большой формат.

Том 10. Кант Иммануил. Критика практического разума. — 1995 г. 528 стр. Большой формат.

Том 11. Кант Иммануил. Критика способности суждения. — 1995 г. 512 стр. Большой формат.

Том 12. Франк Семен Людвигович. Русское мировоззрение. — 1996 г. 739 стр. Большой формат.

Том 13. Кант Иммануил. Трактаты. — 1996 г. 552 стр. Большой формат.

Том 14. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Наука логики. — 1997 г. 800 стр. Большой формат.

Том 15. Риккерт Генрих. Границы естественно-научного образования понятий. — 1997 г. 533 стр. Большой формат.

Том 16. Евлампиев Игорь Иванович. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. — 1998 г. 512 стр. Малый формат.

Том 17. Гуссерль Эдмунд. Картезианские размышления. — 1998 г. 316 стр. Малый формат.

Том 18. Булгаков Сергей Николаевич. Философия имени. — 1998 г. 448 стр. Малый формат.

Том 19. Бибихин Владимир Вениаминович. Узнай себя. — 1998 г. 576 стр. Малый формат.

Том 20. Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. — 1998 г. 521 стр. Малый формат.

Том 21. Кант Иммануил. Антропология с прагматической точки зрения. — 1999 г. 585 стр. Малый формат.

Том 22. Спиноза Бенедикт. Сочинения. В двух томах. Т. 1. — 1999 г. 564 стр. Большой формат.

Том 23. Спиноза Бенедикт. Сочинения. В двух томах. Т. 2. — 1999 г. 630 стр. Большой формат.

Том 24. Мальбранш Николай. Разыскания истины. — 1999 г. 650 стр. Большой формат.

Том 25. Ангелус Силезиус. Херувимский странник. Остроумные речения и вирши. — 1999 г. 509 стр. Малый формат.

Том 26. Шелер Макс. Ресентимент в структуре моралей. — 1999 г. 233 стр. Малый формат.

Том 27. Избранные сутры китайского буддизма. — 1999 г. 464 стр. Малый формат.

Том 28. Ясперс Карл. Всемирная история философии. Введение. — 2000 г. 272 стр. Малый формат.

Том 29. Хабермас Юрген. Моральное сознание и коммуникативное действие. — 2000 г. 380 стр. Малый формат.

Том 30. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Лекции по эстетике. В двух томах. Т. 1. — 2000 г. 622 стр. Большой формат.

Том 31. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Лекции по эстетике. В двух томах. Т. 2. — 2000 г. 603 стр. Большой формат.

Том 32. Перов Юрий Валерьянович, Сергеев Константин Андреевич, Слинин Ярослав Анатольевич. Очерки истории классического немецкого идеализма. — 2000 г. 672 стр. Большой формат.

Том 33. Яковенко Борис Валентинович. Мощь философии. — 2000 г. 976 стр. Большой формат.

Том 34. Юнгер Эрнст. Рабочий. — 2000 г. 530 стр. Малый формат.

Том 35. Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф. Философия откровения. В двух томах. Т. 1. — 2000 г. 700 стр. Малый формат.

Том 36. Слинин Ярослав Анатольевич. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. — 2001 г. 528 стр. Малый формат.

Том 37. Марков Борис Васильевич. Знаки бытия. — 2001 г. 565 стр. Большой формат.

Том 38. Хабермас Юрген. Вовлечение другого: Очерки политической теории. — 2001 г. 418 стр. Малый формат.

Том 39. Хайдеггер Мартин. Бытие и время. — 2002 г. 452 стр. Большой формат.

Том 40. Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф. Философия откровения. В двух томах. Т. 2. — 2002 г. 463 стр. Малый формат.

Том 41. Гартман Николай. К основоположению онтологии. — 2003 г. 641 стр. Малый формат.

Том 42. Рид Томас. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. — 2002 г. 423 стр. Малый формат.

Том 43. Юнгер Фридрих Георг. Восток и Запад: Эссе. — 2004 г. 376 стр. Малый формат.

Том 44. Кожев Александр. Введение в чтение Гегеля. — 2003 г. 792 стр. Большой формат.

Том 45. Больцано Бернард. Учение о науке. — 2003 г. 518 стр. Малый формат.

Том 46. Яковенко Борис Валентинович. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. — 2004 г. 456 стр. Малый формат.

Том 47. Бибихин Владимир Вениаминович. Другое начало. — 2003 г. 430 стр. Малый формат.

Том 48. Грякалов Алексей Алексеевич. Письмо и событие. — 2004 г. 488 стр. Малый формат.

Том 49. Слинин Ярослав Анатольевич. Феноменология интерсубъективности. — 2004 г. 360 стр. Малый формат.

Том 50. Ахутин Анатолий Валерианович. Поворотные времена. Статьи и наброски. — 2005 г. 744 стр. Большой формат.

Том 51. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. — 2004 г. 432 стр. Малый формат.

Том 52. Франческо Петрарка. Письма. — 2004 г. 624 стр. Малый формат.

Том 53. Платон. Государство. — 2005 г. 576 стр. Большой формат.

Том 56. Шмитт Карл. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. — 2005 г. 328 стр. Большой формат.

Том 58. Юнгер Фридрих Георг. Язык и мышление. — 2005 г. 304 стр. Малый формат.

Том 59. Габриэль Марсель. Метафизический дневник. — 2005 г. 592 стр. Малый формат.

Том 60. Спекторский Евгений Васильевич. Проблема социальной физики в XVII столетии. В двух томах. Т. 1. — 2006 г. 448 стр. Большой формат.

Том 61. Спекторский Евгений Васильевич. Проблема социальной физики в XVII столетии. В двух томах. Т. 2. — 2006 г. 536 стр. Большой формат.

Том 62. Ершов Матвей Николаевич. Проблема богопознания в философии Мальбранша. — 2005 г. 336 стр. Малый формат.

Том 63. Гайм Рудольф. Романтическая школа. — 2007 г. 896 стр. Большой формат.

Том 64. Гайм Рудольф Гегель и его время. — 2006 г. 394 стр. Большой формат.

Том 65. Вернер Гейзенберг. Избранные философские работы. — 2006 г. 576 стр. Большой формат.

Том 66. Декарт Рене. Сочинения. — 2006 г. 656 стр. Большой формат.

Том 67. Иоанн Дамаскин. Источник знания. — 2006 г. 360 стр. Большой формат.

Том 68. Чижевский Дмитрий Иванович. Гегель в России. — 2007 г. 416 стр. Большой формат.

Том 69. Ахутин Анатолий Валерианович. Античные начала философии. — 2007 г. 784 стр. Большой формат.

Том 70. Хайдеггер Мартин. Время и бытие. Статьи и выступления. — 2007 г. 624 стр. Большой формат.

Том 71. Сергеев Константин Андреевич. Ренессансные основания антропоцентризма. — 2007 г. 592 стр. Малый формат.

Том 72. Ягодинский Иван Иванович. Философия Лейбница. Процесс образования систем. — 2007 г. 368 стр. Большой формат.

Том 73. Беляев Виктор Адрианович. Лейбниц и Спиноза. — 2007 г. 352 стр. Большой формат.

Том 74. Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта. — 2007 г. 184 стр. Малый формат.

Том 75. Герье В. Лейбниц и его век. Отношения Лейбница к России и Петру Великому. — 2008. 807 стр. Большой формат.

Том 76. Бибихин Владимир Вениаминович. Язык философии. — 2007 г. 392 стр. Малый формат.

Том 77. Бибихин Владимир Вениаминович. Мир. — 2007 г. 432 стр. Малый формат.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ «АКАДЕМКНИГА»

Магазины «Книга — почтой»

121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197345 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б; (код 812) 235-40-64

Магазины «Академкнига» с указанием отделов «Книга — почтой»

690088 Владивосток-88, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»); (код 4232) 5-27-91
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»); (код 3432) 55-10-03
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 («Книга — почтой»); (код 3952) 46-56-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
220012 Минск, пр-т Независимости, 72; (код 10-375-17) 292-00-52, 292-46-52, 292-50-43
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — почтой»); (код 3832) 30-09-22
142292 Пущино Московской обл., МКР «В», 1 («Книга — почтой»); (13) 3-38-60

443022 Самара, проспект Ленина, 2 («Книга — почтой»);
(код 8462) 37-10-60
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т, 4; (код 812) 297-91-86
199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9 линия, 16;
(код 812) 323-34-62
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 22-60-36
450059 Уфа-59, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»); (код 3472) 24-47-74
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА «НАУКА» РАН

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

в серии «Слово о сущем»

А.-Ж. ФЕСТЮЖЬЕР

СОЗЕРЦАНИЕ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ПО ПЛАТОНУ

«Созерцание...» — это вторая книга (вышедшая в свет в 1936 году) широко известного на Западе французского исследователя творчества Платона, герметизма и неоплатонизма Андре-Жана Фестюжьера (1898—1982).

Главной темой книги является анализ понятия θεωρια в диалогах Платона. К отличительным чертам этого исследования стоит отнести ярко выраженный неоплатоновский подход при интерпретации диалогов, заметное влияние экзистенциализма (платоновское созерцание, например, мыслится как мистический опыт, возможный только в присутствии переживаемого объекта) и мистицизма (например, на материале платоновских текстов автор недвусмысленно показывает, что влияние Сократа на

Платона и его окружение обусловлено не чем иным, как мистическим опытом и силой старца, а возрождение платонизма во II веке н. э. связывается мистическим импульсом к умному видению в раннем христианстве).

Ознакомиться с информацией об Издательстве, планах выпуска и наличии книг для реализации можно на сайте Издательства www.naukaspb.spb.ru.